UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01899640 5

THIS BOOK IS PRESENT
IN OUR LIBRARY
THROUGH THE
GENEROUS
CONTRIBUTIONS OF
ST. MICHAEL'S ALUMNI
TO THE VARSITY
FUND

J. Edgar Bruns
Rome, 1947

LIBRARY
COLLEGE UNIV

# L'AUTHENTICITÉ

## MOSAÏQUE

# DU PENTATEUQUE

# L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE

PAR

EUG. MANGENOT

Professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris
Consulteur de la Commission biblique.

---

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 *bis*, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76 *bis*

—

1907

Tous droits réservés.

*Imprimatur*

Parisiis, die 29 Octobris 1906.

† Franciscus, card. Richard,
Archiep. Parisiensis.

# AVANT-PROPOS

L'authenticité mosaïque du Pentateuque, si fortement niée par les critiques indépendants, vient d'être solennellement affirmée par la Commission biblique. Il importe de placer en tête de notre étude le texte de cette décision, et d'y joindre une traduction littérale et fidèle, d'autant que le sens n'en a pas été toujours exactement rendu par les journaux et les revues qui en ont parlé.

## DE MOSAICA AUTHENTIA PENTATEUCHI

### TEXTE

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quam-

### TRADUCTION

La Commission pontificale, chargée de promouvoir les études bibliques, a pensé devoir répondre comme il suit aux doutes suivants qui lui étaient proposés :

I. Les arguments accumulés par les critiques pour attaquer l'authenticité mosaïque des Livres saints désignés sous le nom de Pentateuque, ont-ils tant de poids que, sans tenir

pluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Judaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, jus tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra usam voluntatem scriberent, nihil omitterent ; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore prolatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

compte des très nombreux témoignages des deux Testaments pris collectivement, du sentiment perpétuel du peuple juif, de la tradition constante de l'Église et des indices internes qui sont tirés du texte lui-même, ils donnent le droit d'affirmer que ces livres n'ont pas Moïse pour auteur, mais qu'ils ont été formés de documents pour la plus grande partie postérieurs à l'âge mosaïque?

Rép. Non.

II. L'authenticité mosaïque du Pentateuque exige-t-elle nécessairement la rédaction de l'ouvrage entier telle qu'il faille tenir que Moïse a écrit de sa main ou dicté à des copistes tous et chacun des détails; ou bien peut-on permettre l'hypothèse de ceux qui estiment qu'il a confié à un ou plusieurs secrétaires le soin d'écrire l'œuvre elle-même, conçue par lui sous le souffle de l'inspiration divine, de façon toutefois que ces secrétaires rendent fidèlement ses pensées, n'écrivent et n'omettent rien contrairement à sa volonté, et qu'enfin l'ouvrage ainsi composé, approuvé par Moïse son principal auteur inspiré, soit publié sous son propre nom?

Rép. Non à la première partie, oui à la seconde.

III. Utrum absque praejudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp. Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interjectas, vocabula quaedam et formas sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et judicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae judicio.

III. Peut-on, sans préjudice pour l'authenticité mosaïque du Pentateuque, concéder que Moïse, pour composer son œuvre, s'est servi de sources, documents écrits ou traditions orales, desquelles, conformément au but particulier qu'il se proposait, et sous le souffle de l'inspiration divine, il a tiré plusieurs parties, qu'il a insérées dans son œuvre propre, mot à mot ou quant au sens, résumées ou amplifiées?

Rép. Oui.

IV. L'authenticité mosaïque et l'intégrité du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, peut-on admettre que dans un si long cours des siècles quelques modifications s'y soient produites, comme par exemple des additions faites après la mort de Moïse mais par un auteur inspiré, ou des gloses et des explications insérées dans le texte; certains mots et des formes de discours traduits d'un style vieilli en un style plus moderne; enfin des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes, qu'il soit permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique?

Rép. Oui, sauf le jugement de l'Église.

Die autem 27 junii an. 1906, in Audientia R^mis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta Responsa adprobavit ac publici juris fieri mandavit.

FULCRANUS G. VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.
*Consultores ab Actis.*

Le 27 juin 1906, à l'audience bienveillamment accordée aux Consulteurs secrétaires, le Saint-Père a approuvé les Réponses susdites et a ordonné de les publier.

FULCRAN G. VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENT JANSSENS, O. S. B.
*Consulteurs secrétaires.*

Cette décision prise le 27 juin 1906 par la Commission biblique au sujet de l'authenticité mosaïque du Pentateuque aura un grand retentissement. Après un long et mûr examen des arguments accumulés depuis plus d'un siècle par les critiques contre cette authenticité, les membres de la Commission, chargée par le souverain pontife de promouvoir les études bibliques, maintiennent la thèse traditionnelle et déclarent que les nombreuses objections des adversaires ne contrebalancent pas les preuves, invoquées ordinairement en faveur de l'origine mosaïque du Pentateuque. Ce jugement ne provoquera probablement sur les lèvres des critiques indépendants que sourire de dédain ou sarcasme de mépris. Il n'entraînera peut-être pas, par lui seul, la conviction des catholiques qui avaient adopté, totalement ou partiellement, les conclusions de la critique moderne. S'ils sont habitués à rechercher la solution des problèmes exégétiques par leurs propres efforts plutôt que de

la recevoir par voie d'autorité, ils se rappelleront que la décision de la Commission romaine, approuvée par le pape et publiée par son ordre, procède de leurs pairs, sinon de leurs maîtres. Persuadés qu'elle n'a pas été prise à l'aveugle ou sans compétence, ils reprendront sincèrement l'examen de ce grave sujet, et nous espérons qu'après de nouvelles études, ils changeront d'avis et reviendront à l'enseignement traditionnel, qui leur avait paru trop fortement battu en brèche par les assauts réitérés de l'ennemi. Les esprits hésitants seront fortifiés dans leurs convictions ébranlées; ils se rallieront sans arrière-pensée à un sentiment qu'ils savaient combattu, mais qu'ils sauront désormais solidement appuyé par des arguments sérieux et par l'autorité ecclésiastique. Les exégètes conservateurs, qui avaient fidèlement suivi la ligne de la tradition catholique, trouveront dans cette décision une puissante confirmation à la thèse traditionnelle, dont ils étaient demeurés les champions avisés, et ils emploieront, avec une ardeur et une confiance renouvelées, leurs forces vives à faire valoir les arguments favorables à l'authenticité mosaïque et à réfuter victorieusement les objections des adversaires. Plus que jamais ce sera leur rôle de soutenir, sans bravade vaine, mais avec vigueur et une compétence indéniable, la lutte qui continuera sans trêve ni merci contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Bref, si la décision portée le 27 juin 1906 enraye les progrès de la critique, il ne s'agit que de la critique destructive et indépendante de la tradition. Elle a été prise dans ce but, et il faut franchement reconnaître là sa raison d'être. Mais elle ouvre des voies nouvelles à l'exégèse conservatrice. Elle ne se borne pas à maintenir l'authenticité mosaïque du Pentateuque : elle indique dans quel sens on peut entendre cette authenticité. Si, ici encore, elle exclut toute explication qui refuserait à Moïse la composition réelle et entière du Pentateuque, elle admet comme légitimes des hypothèses qui supposent le recours à des documents antérieurs, l'emploi de secrétaires, et des additions, ou modifications de diverse nature, opérées dans le Pentateuque postérieurement à l'époque mosaïque. Ces hypothèses, bien comprises et largement appliquées sous le contrôle bienveillant de l'autorité ecclésiastique, rendent raison de beaucoup d'arguments qui servent d'étais aux systèmes imaginés par les critiques indépendants pour ruiner l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Les exégètes conservateurs sauront, moins timidement que par le passé, en faire un usage, officiellement reconnu légitime, sans craindre de passer, aux yeux des intransigeants de droite, pour des esprits hardis et aventureux. C'est dans cette voie qu'est, pour l'exégèse catholique, le véritable progrès, celui qui se fait,

non à l'encontre de la tradition, mais *in eodem sensu eademque sententia*.

Afin de travailler, pour notre modeste part, à ce progrès que nous recherchons, nous voudrions publier comme une sorte de commentaire de la décision sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque. L'ordre des proportions nous empêche seul de suivre, pas à pas, le texte des réponses données. Toutes n'exigent pas les mêmes développements, et la première réponse, concernant le fait de cette authenticité, est bien plus importante que les trois autres, qui en expliquent la nature. Notre attention se portera donc tout spécialement sur la première réponse, et comme elle oppose les *argumenta a criticis congesta* aux preuves de la thèse traditionnelle, nous exposerons assez longuement les uns et les autres. Notre étude comprendra quatre parties. La première sera consacrée à l'exposé des systèmes contraires à l'authenticité mosaïque. Cet exposé développé et systématique n'a pas été fait encore en langue française, au moins par la plume d'un catholique. Beaucoup de prêtres nous l'avaient demandé. Ils avaient entendu si souvent parler des documents élohiste, jéhoviste, deutéronomiste et sacerdotal que, ne pouvant pas eux-mêmes se rendre un compte exact de ce que signifiaient ces noms, ils désiraient vivement en être informés, non pas sans doute pour accepter les vues des critiques, mais seulement pour en être mieux

renseignés et connaître les systèmes qu'on opposait à la thèse traditionnelle. Cet exposé était rédigé avant la publication de la récente décision. Il sera utile même après la décision rendue, car cette décision ne résoud pas les difficultés. Il est impossible, en effet, de réfuter sérieusement les systèmes adverses, si on ne les connaît pas à fond. Il ne suffit pas d'en avoir une idée vague et par à peu près ; il faut suivre l'adversaire dans tous ses retranchements et le poursuivre sur son propre terrain. On ne le fera avec succès que si, au préalable, on a bien exploré ce terrain et si on en a examiné les moindres plis. Quelques-uns trouveront peut-être que cet exposé est fait avec trop de complaisance et une sorte d'adhésion tacite. Ce serait pure calomnie. Nous indiquerons simplement l'objection, en toute sincérité, telle qu'elle est réellement, dans toute sa crudité, sans l'atténuer, la pallier ou la cacher. Le rôle de l'autruche, qui ne craint plus l'ennemi parce qu'elle ne le voit plus, nous a toujours paru ridicule. Mais il est bien entendu, et nous en faisons la déclaration la plus formelle, nous ne serons en tout cela qu'un rapporteur, fidèle, il est vrai, autant du moins qu'il nous sera donné de l'être, mais un rapporteur seulement, qui n'adopte pas pour son compte toutes les pensées d'autrui qu'il relate, et qui, au contraire, les réprouve formellement. Il nous semble enfin qu'il est bon qu'on ne puisse légitimement

taxer d'ignorance les partisans de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. D'ailleurs, l'étude approfondie des systèmes critiques et de leurs contradictions ne peut que confirmer la vérité de la thèse traditionnelle. La seconde partie contiendra l'exposition des preuves de la thèse traditionnelle. Nous suivrons naturellement l'ordre indiqué dans le premier *dubium*, soumis à la Commission biblique. Nous n'avons pas la prétention d'être le porte-parole autorisé de la Commission. Nous agissons sans mission, de notre propre mouvement et avec nos seules lumières. Nous ne donnerons même pas à toutes les preuves, par exemple aux critères internes, pas plus qu'à la réfutation des arguments contraires, tous les développements que ces matières comporteraient. Nous ne nous sommes pas proposé de faire une réfutation en règle des systèmes critiques. Il nous eût fallu un plus grand nombre de pages. Nous serions suffisamment satisfait, si notre travail, tout sommaire qu'il est sur ce point, pouvait néanmoins servir d'utile indication à tous les lecteurs. Du reste, ceux qui prendraient la peine de contrôler les nombreuses références que nous avons données, constateraient souvent combien peu elles justifient les conclusions qu'on en déduit. La Commission biblique s'est abstenue, à dessein, semble-t-il, de donner aucune note théologique à la thèse traditionnelle de l'authenticité mosaïque qu'elle soutient et reven-

dique. Dans une troisième partie, nous chercherons à déterminer nous-même quelle noté cette thèse mérite. Nous conclurons qu'elle n'est pas définie ni de foi catholique ni de foi divine, mais que, à supposer même qu'elle ne soit pas théologiquement certaine, elle est cependant si nettement enseignée par la tradition catholique qu'il y aurait témérité à la nier. Cette conclusion nous paraît résulter clairement de l'opposition des thèses contradictoires, telle qu'elle est faite dans le premier *dubium*. Une quatrième partie, plus courte, traitera de la nature de cette authenticité mosaïque. Nous nous bornerons ici à quelques indications sur un sujet, qui est, nous l'avons déjà dit, largement ouvert aux investigations des catholiques et qui devra être traité à l'avenir avec plus de liberté que jamais, *salvo Ecclesiæ judicio*.

# PREMIÈRE PARTIE

## LE PENTATEUQUE ET LA CRITIQUE MODERNE

Beaucoup de critiques modernes nient que le Pentateuque soit l'œuvre de Moïse, comme la tradition juive et chrétienne l'a constamment admis. C'est à peine si quelques-uns concèdent à Moïse une part fort restreinte à la législation religieuse d'Israël [1]. Nous exposerons successivement l'histoire, les arguments généraux de la critique, puis les documents, le travail des rédacteurs et la composition définitive du Pentateuque d'après le système aujourd'hui prédominant parmi ces critiques.

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, art. *Moïse*, t. IV, col. 1213.

# CHAPITRE PREMIER

## HISTOIRE DE LA CRITIQUE

C'est au XVIIIe et au XIXe siècle seulement que la négation de l'authenticité mosaïque du Pentateuque a été systématisée et répandue. Cependant les critiques modernes avaient eu dans l'antiquité, le moyen âge et au cours du XVIIe siècle, quelques précurseurs isolés, refusant à Moïse la rédaction, totale ou partielle, du Pentateuque.

### ARTICLE PREMIER

### Les précurseurs des critiques.

Les gnostiques, qui rejetaient l'Ancien Testament comme provenant du mauvais principe, ne niaient pas généralement que Moïse fût l'auteur du Pentateuque ; ils disaient que le mauvais principe avait trompé Moïse. Ptolémée, disciple de Valentin, distinguait cependant, dans sa lettre à Flora, citée par saint Épiphane [1], dans la législation mosaïque trois sortes de lois : celles qui provenaient de Dieu, celles que Moïse avait portées de sa propre autorité, et celles qu'avaient promulguées les an-

1. *Hær.*, XXXIII, n° 4, *Pat. Gr.*, t. XLI, col. 560-561.

ciens du peuple; mais il ne niait pas explicitement que le Pentateuque ait été écrit par Moïse. Au témoignage de saint Épiphane [1], et de saint Jean Damascène [2], les nazaréens, qui étaient des judéo-chrétiens, prétendaient que les livres de Moïse n'étaient pas de lui, qu'ils avaient été fabriqués, et que la loi, donnée aux Juifs par ce législateur, était différente de celle que contenait le Pentateuque, L'auteur des *Homélies clémentines* [3], qui était gnostique, faisait dire à saint Pierre, au IIIe siècle, que la loi, donnée par Dieu à Moïse, avait été confiée oralement aux anciens, et qu'elle avait été mise par écrit, après la mort de Moïse, par un autre que lui, puis perdue, retrouvée et enfin brûlée au temps de Nabuchodonosor. Il s'appuyait sur le récit de la mort de Moïse, compris dans le Pentateuque qui, par suite, ne peut être l'œuvre de celui dont la mort y est racontée. D'ailleurs, il ne croyait pas à la vérité de tout le contenu des livres attribués à Moïse [4].

Si les Juifs talmudistes attribuaient à Josué les huit derniers versets de la loi, Deut., XXXIV, 5-12 [5], il faut aller jusqu'au XIIe siècle pour rencontrer des rabbins qui niaient l'authenticité mosaïque de quelques autres versets du Pentateuque. Abenesra († 1167) rapportait, mais en le réfutant, que le rabbin Isaac ben Jasus († 1057) avait soutenu que le passage, Gen., XXXVI, 31, avait été écrit sous le règne de Josaphat. Abenesra lui-même pensait qu'il y avait plusieurs additions dans les livres de Moïse; mais, comme il n'osait pas le déclarer ouvertement, il s'est exprimé parfois en termes équivoques, laissant suf-

1. *Hær.*, XVIII, n° 1, *ibid.*, col. 257.
2. *Hær.*, XIX, *Pat. Gr.*, t. XCIV, col. 689.
3. *Homil.*, III, n° 47, *Pat. Gr.*, t. II, col. 141, 144.
4. *Homil.*, II, n° 52, col. 112.
5. Voir le *Baba Bathra*, cité dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Canon*, t. II, col. 140.

fisamment voir sa pensée. Ainsi sur le passage : « Les Chananéens étaient alors dans le pays, » Gen., XII, 6, il dit : « C'est un mystère ; que ceux qui le comprennent ne le divulguent pas. » Il est plus explicite sur les mots בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, « au delà du Jourdain, » Deut., I, 1 ; après les avoir expliqués, il ajoute cette remarque : « Vous en comprendrez le véritable sens, si vous concevez le secret des douze (c'est-à-dire probablement que les douze derniers versets du Deutéronome n'ont pas été écrits par Moïse) ; « et Moïse écrivit, » Deut., XXXI, 9 ; « et les Chananéens étaient alors dans le pays, » Gen., XII, 6 ; « sur « la montagne où le Seigneur apparut, » Gen., XXII, 14 ; enfin, « et son lit, un lit de fer, » Deut., III, 11. » Il cite tous ces exemples pour montrer que les deux mots cités de Deut., I, 1, ne sont pas de la main de Moïse ; il les considérait donc comme des additions postérieures [1].

A l'époque de la Réforme, Carlstadt [2], sans nier que Moïse fût le législateur inspiré des Israélites, en vint à douter qu'il fût l'auteur du Pentateuque, au moins des récits historiques de cet ouvrage. Moïse n'a pu raconter sa mort, Deut., XXXIV, 5-12. Or, si on considère le style de cette narration, on constate qu'il est le même que celui des récits antérieurs. Tous ces récits sont donc l'œuvre d'un même auteur, qui ne peut être Moïse, qui n'est pas non plus Esdras, mais qui est un écrivain inconnu. Carlstadt ne diminuait pas toutefois l'autorité du Pentateuque, « le plus saint de tous les livres de la Bible. » André Masius ou Maes (1526-1573) [3] déclara,

1. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, c. VI, Rotterdam, 1685, p. 44-45 ; *De l'inspiration des livres sacrés*, Rotterdam, 1687, p. 35.

2. *De canonicis Scripturis libellus*, Wittemberg, 1520.

3. *Josuæ imperatoris historia illustrata*, Anvers, 1574, præf., p. 2, reproduit dans Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, t. VII, col. 853.

non seulement que les livres de Josué, des Juges et des Rois avaient été compilés par Esdras à l'aide des Annales conservées en Israël, mais encore que le Pentateuque avait été complété et expliqué longtemps après Moïse. Il signalait le nom d'Hébron, remplaçant celui de Cariath-Arbé, comme l'une de ces additions postérieures. Son commentaire, mis à l'Index de Clément VIII, en 1596, *donec corrigatur*, n'exerça pas d'influence sensible et ne modifia pas le sentiment commun touchant l'origine mosaïque du Pentateuque [1]. Les Jésuites Benoît Pereira [2], Jacques Bonfrère [3], Tirin [4], pensaient que, si la majeure partie du Pentateuque était l'œuvre de Moïse, il y avait dans le texte actuel plusieurs passages, par exemple, Gen., XIV, 14; cf. Jud., XVIII, 26; Num., XII, 3; XXI, 14, 15, ajoutés par des scribes inspirés, postérieurs à Moïse [5]. Un autre Jésuite, Corneille de la Pierre [6], avait dit que Moïse avait rédigé le Pentateuque par manière de journal ou d'annales, et que Josué ou un autre avait mis en ordre ces annales, en y ajoutant quelques passages, comme le récit de la mort de Moïse, son éloge, Num., XII, 3, et en modifiant ou complétant certains détails, par exemple, Gen., XIV, 14; Num., XXI, 14, 15, 27. Au XVIIIe siècle, le P. Veith [7] reproduit presque textuellement le sentiment de Corneille de la Pierre.

1. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, c. V, p. 31; l. III, c. XVIII, p. 462.

2. *Comment. et disput. in Genesim*, Lyon, 1594, t. I, p. 13-14.

3. *Pentateuchus*, Anvers, 1625, p. 93-94.

4. *Comment. in V. et N. T.*, dans Jean de la Haye, *Biblia maxima*, Paris, 1669, t. III, p. 582.

5. Cf. Richard Simon, *op. cit.*, l. I, c. V, p. 31-32.

6. *Comment. in Pent., argumentum*, dans *Comment. in V. et N. T.*, Lyon, 1732, t. I, p. 18.

7. *Sacra Scriptura contra incredulos propugnata*, part. I, sect. I, q. III,

Le philosophe anglais Hobbes [1] est allé bien plus loin. Il a déclaré d'abord que le titre : « les cinq livres de Moïse, » ne signifiait pas que Moïse en était l'auteur, mais seulement qu'il en était le sujet principal. Le récit de la mort de Moïse n'a pas été écrit prophétiquement; c'est une addition postérieure. Les passages, Gen., XII, 6; Num., XXI, 14, ne peuvent être de la main de Moïse. L'ensemble du Pentateuque est plus récent que Moïse, qui en a cependant rédigé quelques parties, notamment, Deut., XI-XXVII. Isaac de la Peyrère, l'inventeur du préadamisme, s'est occupé de l'origine mosaïque du Pentateuque [2]. Il ne regardait pas le Pentateuque actuel comme l'œuvre originale de Moïse. Le récit de la mort de Moïse, les mots : *trans Jordanem*, Deut., I, 1, la citation du livre des guerres, Num., XXI, 14, 15, livre, selon lui, postérieur à Moïse, l'expression : *usque in præsentem diem*, Deut., III, 14; la mention du lit d'Og, roi de Basan, Deut., III, 11; les détails sur Séir, Deut., II, qui conviennent au temps de David; les obscurités, les confusions, les lacunes, les altérations du texte actuel n'appartiennent pas à l'original. Moïse cependant avait écrit l'histoire des Juifs depuis la création du monde et sa législation ; mais son livre a été abrégé, retouché, modifié, ainsi que le prouvent les indices signalés.

Baruch Spinoza (1632-1677) [3] rejette décidément l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il s'inspire d'Abenesra; il reprend ses objections, par exemple sur le lit

n° 8, 9, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, t. IV, col. 22, note; 2e édit., col. 195, 196.

1. *Leviathan*, l. III, c. XXXIII, Londres, 1651.

2. *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, l. IV, s. l., 1655, p. 173-182.

3. *Tractatus theologico-politicus*, 1670, c. VIII, édit. Tauchnitz, t. III, p. 125 sq.; trad, Saisset, 2e édit., Paris, 1861, t. II, p. 153 sq.

d'Og, conservé à Rabbah, et il en conclut que le Pentateuque actuel est bien postérieur à Moïse. Cependant Moïse a réellement rédigé divers morceaux, insérés dans le Pentateuque, Exod., XVII, 14, notamment le livre des guerres, Num., XXI, 14. Il a peut-être écrit d'autres passages encore, quoiqu'il ne soit pas nécessaire de le supposer. Peut-être aussi les lois qu'il a portées ont-elles été insérées plus tard dans sa biographie. Le Pentateuque n'a formé qu'un écrit avec Josué, les Juges, Ruth, les livres de Samuel et des Rois. Son auteur est Esdras, qui a modifié les lois mosaïques en les adaptant à son époque, et qui a composé le récit historique avec les œuvres de différents écrivains, qu'il a transcrites sans avoir eu le temps de les coordonner. Il a donc laissé dans son œuvre des incohérences, des répétitions, un désordre évident, que l'on constate aisément.

Le sentiment de Richard Simon sur l'origine mosaïque du Pentateuque est souvent exposé d'une façon incomplète et inexacte. Notons d'abord qu'il a imaginé son système pour répondre aux objections de Spinoza et défendre l'autorité historique et divine des livres de Moïse. Quant à la composition du Pentateuque, il attribuait à Moïse seul toute la partie législative; pour les récits historiques, il reconnaissait que Moïse avait rédigé aussi lui-même, mais d'après d'anciens mémoires, le récit de la création et l'histoire des premiers patriarches, c'est-à-dire la Genèse entière. Mais l'histoire contemporaine, il ne l'avait pas écrite lui-même; il l'avait fait écrire par des scribes publics, dont on constate plus tard l'existence et qui étaient chargés officiellement de rédiger les Annales d'Israël. Bien que le Pentateuque ne mentionne pas leur institution par Moïse, il est vraisemblable que ce législateur les a établis et leur a fait tenir les écrits

publics de son temps. Ces scribes publics étaient inspirés de Dieu. Ils n'avaient pas pour unique fonction de rédiger les actes conservés dans les archives de la République hébraïque; ils avaient aussi la liberté d'en faire des recueils abrégés qu'ils arrangeaient, disposaient, modifiaient et complétaient comme ils l'entendaient, toutefois sous l'inspiration divine. Leurs abrégés, étant inspirés, avaient une autorité divine, qui n'est pas diminuée ni contredite par les répétitions qu'ils ont laissées pour ne pas modifier les anciens actes qu'ils résumaient. Leur travail peut légitimement être attribué à Moïse, parce qu'il avait été fait par ordre de Moïse. Quant à certaines incohérences du texte actuel, elles s'expliquent par le déplacement des feuilles, opéré à l'époque où les livres de la Bible avaient la forme de rouleaux. Elles ne prouvent donc rien contre l'origine mosaïque et l'autorité divine du Pentateuque [1]. Le chevalier Paul Drach, rabbin converti, a émis au XIXe siècle un sentiment, qu'il rétracta plus tard, semblable à celui de Richard Simon [2].

L'arminien Jean Leclerc, sous le voile de l'anonyme, attaqua Richard Simon et renchérit sur lui en niant l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Dans sa VIe lettre, il signale dans les cinq livres de Moïse des détails et des chapitres entiers qui, selon lui, n'ont pas été

1. Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, préface non paginée, et l. I, c. I-VI, Rotterdam, 1685, p. 1-45; *Réponse au livre intitulé : Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, c. VI-IX, Rotterdam, 1686, p. 55-94; *De l'inspiration des livres sacrés avec une réponse au livre intitulé : Défense des sentimens de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1687, p. 20-34, 114-125, 137-147, 150 sq. Cf. A. Bernus, *Richard Simon*, Lausanne, 1869, p. 78-80, 83-89; H. Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 540-545.

2. *Yaschar*, trad. franç., dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1856, t. II, col. 1074-1075.

rédigés par Moïse, et supposent une époque postérieure. Le Pentateuque, dans son état actuel, est donc une compilation faite, non pas comme le voulait le P. Simon, d'ouvrages officiels, d'extraits des archives publiques, mais plutôt d'écrits particuliers, même antérieurs à Moïse, tels que celui qui est cité Num., XXI, 14. La tradition s'est trompée en attribuant le Pentateuque à Moïse, qui n'en avait rédigé que la partie principale. L'auteur est demeuré en Chaldée ; sa connaissance des choses chaldéennes le montre. Or, avant la captivité des dix tribus, les Juifs n'avaient pas passé l'Euphrate. L'auteur du Pentateuque a donc vécu après 722. Toutefois, il n'est pas Esdras, comme le pensait Spinoza, puisque les Samaritains lisaient avant Esdras le Pentateuque à peu près dans l'état où il se trouve dans la Bible hébraïque. Au sentiment de Le Clerc, l'auteur du Pentateuque est plutôt le prêtre israélite qui fut envoyé par le roi d'Assyrie aux Samaritains pour les instruire dans la religion hébraïque, IV Reg., XVII, 24-28 ; il a composé le livre de la Loi pour leur instruction. Il n'avait pas commencé son travail de rédaction avant la 18e année du règne de Josias, quand la Loi fut trouvée dans le Temple de Jérusalem ; cette découverte lui a donné l'idée de rédiger le Pentateuque. Plus tard, les prêtres de Jérusalem ont mis d'accord leur Loi retrouvée avec le Pentateuque samaritain [1]. Le Clerc maintint son opinion contre la réfutation de Richard Simon [2]. Mais, plus tard, il l'atténua. Tout en prétendant encore que le Pentateuque, dans son état actuel, était plus récent que Moïse,

1. *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 107-129.

2. Cf. *Défense des sentimens de quelques théologiens de Hollande*, Amsterdam, 1686, lettre VIIe, p. 166-188.

il déclarait que les additions étaient si peu considérables qu'on ne pouvait pas refuser la composition de l'ouvrage à Moïse lui-même [1]. Antoine Van Dale soutint en 1696 qu'Esdras était l'auteur du Pentateuque et qu'il avait utilisé le livre de la loi, découvert au Temple, et d'autres écrits, historiques et prophétiques.

## ARTICLE DEUXIÈME

### L'hypothèse des sources ou des documents.

La première systématisation sur l'origine littéraire du Pentateuque consista dans la supposition de sources plus anciennes utilisées, au moins pour la Genèse. Jean Astruc, médecin de Montpellier, l'émit le premier dans un ouvrage anonyme [2]. Il ne se bornait pas, comme ses prédécesseurs, à supposer que Moïse s'était servi des mémoires antérieurs; il déterminait quels avaient été ces mémoires et les parties du récit actuel qui leur avaient été empruntées. Les répétitions et les divergences, constatées dans la Genèse, lui avaient servi de point de départ; mais la diversité des noms Élohim et Jéhovah pour désigner Dieu lui permettait de distinguer deux sources ou deux documents, combinés par Moïse. L'un comprenait les passages élohistes, et l'autre les passages jéhovistes de la Genèse. Astruc semble avoir aussi admis l'existence d'un troisième document, nommant Dieu Jéhovah-Élohim. Les autres passages où Dieu n'est pas nommé ne sont pas d'origine hébraïque. Astruc distinguait neuf autres sources, qui n'étaient que des fragments, bien qu'il les

1. *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus, prolegomena*, dissert. III, Amsterdam, 1693.

2. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles (Paris), 1753; trad. allemande, Francfort-sur-le-Mein, 1789.

nommât « mémoires ». Il supposait enfin que Moïse avait disposé sur quatre colonnes les matériaux préexistants, et que les copistes avaient mêlé et confondu ces quatre récits; ce qui expliquait les répétitions et les incohérences de la Genèse actuelle [1].

Eichhorn développa les vues d'Astruc [2]. Il a étendu la distinction des sources élohiste et jéhoviste aux deux premiers chapitres de l'Exode et il a indiqué quelques interpolations un peu postérieures à Moïse.

Son principal effort a été de caractériser les documents, non seulement par l'emploi différent des noms divins, mais encore par leur contenu et leur style. Quant à leur origine, il déclare n'être pas en mesure de la déterminer. Il pensait d'abord que Moïse lui-même avait rédigé la Genèse et le début de l'Exode d'après ces deux écrits. Plus tard, il ne parla plus que d'un rédacteur, qui aurait utilisé ces sources. Le reste du Pentateuque, sauf quelques interpolations, était la législation et le journal de voyage de Moïse.

Charles-David Ilgen développa le même ordre d'idées [3]. Supposant dans Gen., XVII, un document nouveau, il aboutit à distinguer trois écrivains, deux élohistes et au moins un jéhoviste. Il nommait les deux élohistes les scribes Eliel harischon, Eliel hascheni, et le jéhoviste, le scribe Elijah harischon. Les trois écrits étaient indépendants, complets en eux-mêmes et distincts dans leur genre de rédaction. En les combinant, le rédacteur les a modifiés pour les mettre d'accord. Aussi n'est-il pas facile d'en discerner tous les éléments constitutifs.

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Astruc*, t. I, col. 1196-1197.
2. *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1780, t. I.
3. *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, Halle, 1798, t. I (seul paru).

## ARTICLE TROISIÈME

### L'hypothèse des fragments.

Cependant une autre hypothèse s'était fait jour, qui considérait le Pentateuque comme un conglomérat de fragments détachés et disparates. L'initiateur dans cette voie nouvelle fut un prêtre catholique anglais, qui était interdit, Alexandre Geddes [1]. Il remplaça les documents principaux par un grand nombre de fragments plus ou moins étendus, divergents et même contradictoires, réunis et mis en ordre par un rédacteur. Il groupait ces fragments en deux séries distinctes par l'emploi des noms divins, Élohim et Jéhovah. Vater adopta les vues de Geddes et les répandit en Allemagne [2]. Selon lui, il est possible que Moïse soit l'auteur de quelques-uns des fragments qui sont entrés dans le Pentateuque; mais il n'est pas le rédacteur ou compilateur définitif. Celui-ci n'a fait que juxtaposer dans l'ordre chronologique des fragments qui sont restés disparates dans sa compilation. Ces fragments étaient d'époque différente. Les lois en particulier ont été portées selon les occurrences. Un premier recueil, celui du Deutéronome, existait au temps de David et de Salomon; on le retrouva sous Josias. Les fragments historiques et législatifs, composés dans l'intervalle, y furent joints. Vater ne savait pas au juste quand le Pentateuque avait été rédigé dans son état actuel; il était porté à croire que c'était dans les derniers temps du royaume de Juda. De Wette se rallia à l'hypothèse des fragments. En 1805, il publiait une *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateu-*

1. *The holy Bible or the Books accounted sacred by Jews and Christians*, Londres, 1792, t. 1; *Critical remarks on the hebrew*, Londres, 1800, t. 1.
2. *Commentar über den Pentateuch*, 3 in-8°, Halle, 1802-1805.

*chi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna. Dans le t. II de ses *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, Halle, 1807, il fit la critique de l'histoire mosaïque. Ce qui distingue son sentiment personnel de celui de ses devanciers, c'est qu'il n'admet pas la valeur historique et documentaire des fragments utilisés dans le Pentateuque. Pour lui, ces morceaux sont des mythes antiques [1]. La Genèse et l'Exode sont l'épopée nationale des Israélites, formée, comme les œuvres d'Homère, de fragments divers. Les autres livres sont des collections postérieures. Le Lévitique est le recueil des lois attribuées à Moïse et soi-disant données au Sinaï. Les Nombres forment un appendice, sans plan, des trois premiers livres qu'ils continuent. Le Deutéronome comprend des lois postérieures, promulguées par Moïse au pays de Moab et présentant un caractère différent de la législation du Sinaï. La collection des cinq livres est nécessairement postérieure à la découverte du Deutéronome sous le règne de Josias. De Wette maintint ses conclusions dans son *Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in A. T.*, 1817; mais dans la 3e édition de cet ouvrage, Berlin, 1829, il transporta au temps de la captivité des Juifs à Babylone la composition du Deutéronome et la dernière rédaction du Pentateuque.

L. Berthold [2] a adopté l'hypothèse des fragments, dont quelques-uns étaient de Moïse lui-même ou, au moins, remontaient à son temps. Le Pentateuque n'a pu être fait qu'à l'époque des rois, sous le règne de Salomon; mais les morceaux qui le composent ont été écrits surtout

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Mythique (Sens)*, t. IV, col. 1377.

2. *Historisch-kritische Einleitung*, Erlangen, 1813, part. III, p. 768-842.

au commencement du règne de Saül. Les recueils se sont formés progressivement, de telle sorte que quatre ou cinq écrivains y ont mis la main.

Hartmann [1] déclarait que Moïse ne savait pas écrire et que les Israélites n'avaient connu l'écriture que du temps des Juges. Les plus anciennes parties historiques du Pentateuque sont postérieures à Salomon. Les recueils écrits de lois appartiennent aux derniers temps de la royauté. Les éléments les plus importants du Pentateuque existaient à l'époque de Jérémie et d'Ezéchiel. On n'y inséra plus tard qu'un petit nombre d'additions, plus ou moins bien reliées au reste. L'œuvre dans son état actuel date de la captivité des Juifs à Babylone. P. von Bohlen, dans l'introduction de sa *Genèse*, Königsberg, 1835, adopta les conclusions de Hartmann, avec cette seule différence qu'il regardait le Deutéronome, découvert sous Josias, comme la plus ancienne partie du Pentateuque.

## ARTICLE QUATRIÈME

### L'hypothèse des compléments.

L'hypothèse fragmentaire ne compta pas beaucoup de partisans; elle rencontra un plus grand nombre d'adversaires. L'opposition contre l'émiettement des fragments ramena à considérer le Pentateuque comme une œuvre unique, complétée par un rédacteur. On reconnaissait donc à la base un noyau primitif, formant une histoire complète et suivie, à laquelle on a rattaché en guise de suppléments des lambeaux de toute sorte. On ne sait pas à qui on doit rapporter la première idée de cette nou-

1. *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses*, Rostock, 1831, p. 552-700.

velle hypothèse. Dès 1812, Kelle [1] avait soutenu que la Genèse était un livre, primitivement bien ordonné, mais dont les récits avaient été déformés et le plan disloqué par des interpolations successives ou des traditions orales insérées dans sa trame. H. Ewald [2] considéra aussi la Genèse comme l'œuvre d'un seul auteur, qui l'avait composée sans recourir ni à des documents ni à des fragments antérieurs. Le plan exigeait le travail d'une seule main, et l'unité du style et l'origine du fond confirmaient cette conclusion. Ewald niait seulement que Moïse fût cet auteur. On a prétendu que Stähelin [3] avait le premier appliqué au Pentateuque entier l'hypothèse complémentaire; il n'en est rien. Stähelin était partisan de l'hypothèse des documents. C'est Ewald qui, rendant compte de l'ouvrage de Stähelin [4], soutint que, comme la Genèse, tout le Pentateuque avait à sa base un écrit unique, racontant l'histoire depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de Moïse et la conquête de la Palestine. Cet écrit était élohiste. Son auteur y avait inséré quelques morceaux antérieurs, tels que le Décalogue et le livre de l'alliance. Plus tard, il se fit un autre écrit, contenant de nouvelles légendes et nommant ordinairement Dieu Jéhovah. Des morceaux de l'ouvrage jéhoviste furent ensuite insérés comme compléments dans l'écrit élohiste. Cette insertion fut le travail du rédacteur du Pentateuque. F. Bleck, changeant d'opinion, se rallia à l'hypothèse complémentaire [5]. Considérant que les morceaux jéhovistes manquaient d'unité, il

1. *Verurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften*, Freyberg.
2. *Die Komposition der Genesis*, Brunswick, 1823.
3. *Kritiche Untersuchung über die Genesis*, 1830.
4. *Studien und Kritiken*, 1831, p. 595-606.
5. *De libri Geneseos origine atque indole historicæ observationes*, 1836.

abandonna l'idée d'un document jéhoviste et admit que l'écrit élohiste primitif avait été complété par un rédacteur jéhoviste, qui y inséra, avec ses propres récits, d'autres compléments pris ailleurs. Seul, le Deutéronome est plus récent et a été ajouté à l'écrit primitif complété, sous le règne de Manassé, dans la première moitié du VIIe siècle.

Mais le principal tenant de l'hypothèse des compléments fut F. Tuch [1]. Pour lui, l'élohiste est le *Grundschrift*, « écrit fondamental. » Toute la partie législative est de lui, ainsi que les principaux récits historiques. Il est formé de sources écrites, surtout pour les lois. L'auteur jéhoviste n'a fait que le compléter, en empruntant peut-être à un autre écrit, mais certainement à la tradition orale et à des sources écrites. Les deux écrivains sont postérieurs à Moïse ; le premier est antérieur à Salomon et le second le contemporain de ce roi. De Wette se rallia à cette hypothèse dans les 5e et 6e éditions de son *Einleitung*, 1840, 1845. Stähelin l'adopta aussi [2], et il l'appliqua aux livres nommés dans le titre de son ouvrage. Il rapportait l'écrit élohiste au commencement de l'époque des Juges, et l'écrivain jéhoviste, qui l'a complété, au règne de Saül. C. von Lengerke [3] ne s'écarta de de Wette qu'au sujet des dates. Il rapportait le *Grundschrift* élohiste au début du règne de Salomon, et le rédacteur jéhoviste à l'époque des rapports de Juda avec l'Assyrie, vers le règne d'Ezéchias. Franz Delitzsch se rallia aussi à cette hypothèse [4], mais pour l'abandonner plus tard.

1. *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838.

2. *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige*, Bâle, 1843.

3. *Kanaan, Volks und Religionsgeschichte Israels bis zum Tod des Josua*, Königsberg, 1844.

4. *Die Genesis*, Leipzig, 1852.

## ARTICLE CINQUIÈME

### La nouvelle hypothèse des sources et des documents.

Cependant l'ancienne hypothèse des sources avait été reprise. Gramberg [1] distinguait dans la Genèse un élohiste, un jéhoviste et un compilateur. De même, Stähelin [2]. F. Bleek [3] prétendit que l'Hexateuque, dans son état actuel, supposait au moins deux rédacteurs. Le premier, qui était l'auteur même de la Genèse, avait, avant le schisme des dix tribus, rédigé, selon le plan de l'Hexateuque, un récit dans lequel il avait littéralement reproduit des chants, des narrations et des lois antérieurs, en les combinant avec des données fournies par la tradition orale. Le second était l'auteur du Deutéronome qui, vers la fin du royaume de Juda, a inséré son œuvre propre, dans le premier récit, qu'il modifiait et complétait, surtout dans la partie qui forme le livre de Josué. C'est l'œuvre complète qui a été découverte au Temple de Jérusalem, sous le règne de Josias.

H. Ewald, rejetant l'hypothèse des fragments, étendit l'hypothèse des documents à l'Hexateuque entier; mais, au lieu de reconnaître deux écrits seulement, il en distingua cinq [4]. Le Pentateuque comprend : 1° le livre des alliances, écrit historique qui commence à Abraham et va jusqu'à l'époque des Juges; il a été rédigé au temps de Samson; 2° le livre des origines, le *Grundschrift* élo-

1. *Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova*, 1828.
2. *Kritische Untersuchung über die Genesis*, 1830.
3. *Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch*, dans *Studien und Kritiken*, 1831, p. 488-524.
4. *Geschichte Israels*, Göttingue, 1843, 1845, t. I, p. 60-164; t. II, p. 1-25; 2e édit., Göttingue, 1851, 1853, t. I, p. 80-175; t. II, p. 14-45; 3e édit., Göttingue, 1864, t. I, p. 94-193.

histe, qui contenait l'histoire depuis la création du monde jusqu'à la consécration du temple de Salomon; il était l'œuvre d'un lévite, qui écrivait au début du règne de Salomon; l'auteur y a inséré le Décalogue, quelques lois et des cantiques qui sont de Moïse, des morceaux très anciens, par exemple, Num., XXXIII; I et II; Gen., XIV; Jos., XVII, 14-18; 3° un récit, rédigé par un Éphraïmite du Xe ou du IXe siècle, contemporain d'Élie ou de Joël, qui racontait l'histoire de Moïse d'après le premier document; 4° un récit de la fin du IXe ou du commencement du VIIIe siècle; 5° un écrit jéhoviste, œuvre d'un judéen de la première moitié ou du milieu du VIIe siècle, sous Osias ou Jonatham; c'est lui qui, avec les quatre sources précédentes et ses propres récits, a composé l'Hexateuque, sauf quelques additions postérieures, faites par trois mains différentes. Le Deutéronome formait un livre à part, composé dans la première moitié du règne de Manassé par un juif qui vivait en Égypte, et complété, sous Josias, par la bénédiction de Moïse, XXXIV. Cette conclusion de la première édition a été modifiée dans les suivantes : le Deutéronome a été considéré comme une œuvre unique, de la fin du VIIe siècle, retouchée par l'écrivain qui a ajouté la bénédiction de Moïse et qui a mis à l'Hexateuque la dernière main. Ces conclusions n'ont été admises par personne, sinon partiellement par Michel Nicolas [1].

A. Knobel est resté isolé, lui aussi. Il distinguait trois premiers documents : 1° le *Grundschrift* élohiste, composé sous le règne de Saül à l'aide de sources antérieures; 2° le Livre du droit, *Rechtsbuch*; moins complet que le précédent et fait d'après lui, joignant des lois

1. *Études critiques sur la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1862, p. 46-94.

morales à la législation théocratique, et œuvre d'un lévite du royaume du nord, qui vivait à l'époque où les Assyriens ont détruit ce royaume; 3° le Livre des guerres, *Kriegsbuch*, ainsi désigné en raison de ses nombreux récits de batailles; l'auteur qui emploie partout le nom de Jéhovah, est un judéen du temps de Josaphat, probablement un lévite, qui s'est servi du סֵפֶר הַיָּשָׁר et du *Grundschrift*. C'est lui qui a complété l'ouvrage entier à l'aide de traditions et légendes populaires pour l'histoire primitive, et de documents pour l'histoire patriarcale. Son œuvre n'a jamais eu une existence à part et n'a été qu'un complément du *Grundschrift*. Le Deutéronome est un ouvrage distinct et plus récent; son auteur a vécu sous Josias et sa langue se rapproche de celle de Jérémie.

Mais le premier auteur de l'hypothèse des sources, aujourd'hui prédominante, est H. Hupfeld [1]. Il a définitivement renversé l'hypothèse complémentaire, en montrant que le jéhoviste n'est pas un simple éditeur, complétant l'écrit primitif, et il a distingué dans la Genèse trois documents indépendants l'un de l'autre : 1° le premier élohiste, ou l'ancien *Grundschrift*, au moins dans l'ensemble; 2° un second élohiste, écrit historique qui ne raconte que l'histoire des patriarches, et se rapproche beaucoup, pour le contenu, du jéhoviste; 3° le jéhoviste lui-même, qui est un écrivain original. Un rédacteur les a réunis, non par un simple travail de compilation, mais en les harmonisant pour en faire une histoire complète et suivie. E. Böhmer, disciple de Hupfeld, développa et confirma les conclusions de son maître [2].

1. *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin, 1853.

2. *Liber Geneseos pentateuchicus*, Halle, 1860; *Das erste Buch der Thora*, 1862.

Th. Nöldeke [1] étendit les recherches d'Hupfeld à tout le Pentateuque, dans lequel il distingua quatre documents : le jéhoviste, un (second) jéhoviste, plus ancien que le jéhoviste qui lui a fait des emprunts, le *Grundschrift* (élohiste), qui n'est probablement pas le plus ancien (ils sont du xe ou du ixe siècle), et le Deutéronome, le plus récent et à peu près contemporain de Josias. Un rédacteur avait réuni les quatre premiers livres et celui de Josué, avant que le Deutéronome, qui connaît ce recueil, n'ait été rédigé. Le Pentateuque actuel est antérieur à Esdras, qui l'a fait passer dans la pratique du peuple juif.

E. Schrader, dans la 8e édition de l'*Einleitung* de de Wette, Berlin, 1869, combinait les hypothèses documentaire et complémentaire. Il n'admettait que deux documents principaux : 1° l'élohiste ou le *Grundschrift*, qui contenait des Annales et qui était l'œuvre d'un prêtre de la tribu de Juda, contemporain de David ; 2° le second élohiste, qui était un récit composé dans le sens théocratique par un Israélite du nord peu après le schisme des dix tribus, vers 975 à 950. Leurs auteurs s'étaient probablement servis de sources écrites. Le jéhoviste ou narrateur prophétique réunit les deux documents précédents, en les remaniant et en y joignant des morceaux nouveaux ; il n'était pas un écrivain indépendant, mais un simple rédacteur, du royaume d'Israël, et il faisait ce travail entre 825 et 800, sous le règne de Jéroboam II. Le Deutéronome, iv, 44-xxviii, 69, formait un ouvrage spécial, rédigé avant la 18e année du règne de Josias par un écrivain qui touchait de très près à Jérémie.

1. *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, Kiel, 1869, p. 1-144 ; *Histoire littéraire de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1873, p. 17-59.

Quand, pendant la captivité des Juifs à Babylone, il fut réuni aux quatre premiers livres, il fut complété et retouché.

L'hypothèse des sources prit bientôt une forme différente, qui a prévalu aujourd'hui. Tandis que les critiques précédents tenaient le *Grundschrift* pour le plus ancien des documents et le Deutéronome pour le plus récent, les nouveaux critiques ont considéré ce dernier, au contraire, comme antérieur au *Grundschrift*, qui est ainsi devenu la plus moderne des sources du Pentateuque, composée pendant ou même après la captivité de Babylone. Ce changement d'opinion relativement à l'âge des documents est dû à l'application de la théorie du développement religieux en Israël à la critique littéraire de l'Hexateuque. E. Reuss avait émis cette idée en 1830 et l'avait développée dans son cours de 1834. Vatke [1] et George [2] avaient vainement développé ces idées ; on n'y prêta pas alors attention. Reuss exposa inutilement encore ses conclusions dans *Allgemeiner Encyklopädie* de Ersch et Gruber, art. *Judenthum*, 1859. Graf les reprit et les développa [3].

Elles eurent dès lors un énorme succès. Elles furent adoptées et confirmées par Kosters [4], par Kuenen [5], par

1. *Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin, 1835, t. I.

2. *Die alteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835.

3. *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1865, 1866 ; et dans Merx, *Archiv für wissenschäftliche Erforschung des A. T.*, Halle, 1869, t. I, p. 366-477.

4. *De historie beschouwing van den Deuteromist met de berichten in Genesis-Numeri vergeleken*, Leyde, 1868.

5. *Historisch-kristisch Onderzoek*, 2 in-8°, Harlem, 1869, 1870 ; trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1866, t. I ; 2e édit. hollandaise, 2 in-8°, Leyde, 1885 sq. ; trad. allemande, Leipzig, 1887, 1890, et dans une série d'articles parus dans *Theologisch Tijdschrift*, Leyde, 1870-890, t. IV-

A. Kayser [1], surtout par J. Wellhausen, qui leur a donné une plus grande rigueur de déduction [2]; par Ed. Reuss [3], par Robertson Smith [4], par Budde [5], par B. Stade [6], par Driver [7], par Cornill [8], par Bacon [9], par A. Westphal [10], par H. Holzinger [11], par G. d'Eichthal [12], par Montet [13], par Wildeboer [14], par Addis [15], par Steuernagel [16], par Carpenter et Harford-Battersly [17], et par L. Gau-

XXIV; *The Pentateuch and book of Joshua*, trad. anglaise par Wicksteed, Londres, 1886.

1. *Das vorexilische Buch der Vorgeschichte und seine Erweiterungen*, Strasbourg, 1874.

2. *Die Composition des Hexateuchs*, d'abord dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, 1877, t. XXI, XXII; puis dans *Skizzen und Vorarbeiten*, 1885, t. I; enfin à part, Berlin, 1889; *Geschichte Israels*, Berlin, 1883, 1886; *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1894; 3e édit., 1897.

3. *La Bible*, Paris, 1879, t. III, *L'histoire sainte et la loi : Geschichte der heiligen Schriften des A. T.*, Brunschwig, 1881; 2e édit., 1890.

4. *The Old Testament in the jewisch Church*, Édimbourg, 1881; 2e édit., 1892; *The prophets of Israel and their place in history*, Édimbourg, 1882.

5. *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883; *Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, 1890.

6. *Geschichte des Volkes Israel*, 2 in-8°, Berlin, 1887, 1888; 2e édit., 1889.

7. *An Introdaction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1891; 5e édit., 1896; trad. allemande par Rothstein, Berlin, 1896.

8. *Einleitung in das A. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; 5e édit., 1906.

9. *The Genesis of Genesis*, Harford, 1893; *The triple edition of the Exodus*, 1894.

10. *Les sources du Pentateuque*, Paris, 1892, t. II.

11. *Einleitung in den Hexateuch*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893.

12. *Mélanges de critique biblique*, Paris, 1886.

13. *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891.

14. *Die Litteratur des A. T.*, Göttingue, 1895; 2e édit., 1905.

15. *The documents of the Hexateuch*, 2 vol., Londres, 1892, 1898.

16. *Allgemeine Einleitung in den Hexateuch*, Göttingue, 1900.

17. *The Hexateuch*, 2 vol., Londres, 1900; Carpenter, *The Composition of the Hexateuch*, Londres, 1902.

tier[1]. Des commentaires et des traductions du Pentateuque exposent les conclusions de l'hypothèse documentaire.

Cette hypothèse est souvent dite *grafienne* ou *wellhausienne* du nom de ses deux principaux propagateurs. Comme elle a été d'abord acceptée en Hollande et en Allemagne, on la désigne aussi sous le nom d'école hollandaise et allemande. Comme elle s'appuie sur la théorie du développement de la religion d'Israël, on l'appelle parfois l'hypothèse du développement. Elle n'a pas cependant rallié tous les suffrages des critiques, notamment au sujet de la date attribuée au document sacerdotal, qui ne serait pas le plus récent. Citons quelques dissidents : A. Dillmann, dans la réédition des commentaires de Knobel [2], Franz Delitzsch [3], R. Kittel [4], H. L. Strack [5], le comte Baudissin [6], Klostermann [7], J. Halévy [8], C. Bruston [9].

Quelques exégètes catholiques ont accepté, au moins partiellement, les conclusions de l'hypothèse documentaire, surtout au point de vue de la critique littéraire [10].

1. *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 53-253.

2. *Genesis*, 5e édit., 1886 ; 6e édit., 1892 ; *Exodus und Leviticus*, 2e édit., 1880 ; *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2e édit., 1886.

3. *Pentateuchkritische Studien*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880.

4. Dans *Theologische Studien*, 1881, p. 29-62, 147-169 ; 1882, p. 278-314 ; *Geschichte der Hebräer*, Gotha, 1888, t. I.

5. *Einleitung in das A. T.*, Munich, 1883 ; 6e édit., 1906.

6. *Die Geschichte des alttestamentlischen Priestertums*, Leipzig, 1889 ; *Einleitung in die Bücher des A. T.*, Leipzig, 1901.

7. *Der sichere Ausgangspunkt für die künftige Pentateuchkritik*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1892, t. III, p. 421-458 ; *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniss und seiner Entstehungsgeschichte*, 1893 ; *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1897, p. 48-77, 228-253, 298-328, 353-383.

8. Dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1886, t. XIV, p. 189-202.

9. *Vraie et fausse critique biblique*, dans la *Revue chrétienne*, 1904.

10. Voir A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902, p. 232-249.

Sur l'histoire de la critique du Pentateuque, on pourra consulter M. Nicolas, *Études critiques sur la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1862, p. 1-46; Flunk, *Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Insprück, 1885, p. 471-497; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Ire partie, IIIe époque, l. IV, c. v, viii, 2e édit., Paris, 1886, t. ii, p. 395-431, 496-524; A. Westphal, *Les sources du Pentateuque*, Paris, 1888, t. i, p. 45-230; H. Holzinger, *Einleitung in den Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, t. i, p. 25-70; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 16-18; Bissel, *The Pentateuch, its origin and structure, an examination of recent theories*, New-York, 1885, p. 410-475; L. Gautier, *op. cit.*, p. 238-253.

# CHAPITRE II

## ARGUMENTS GÉNÉRAUX DES CRITIQUES

Avant d'exposer les caractères propres de chacun des documents, que les critiques discernent dans l'Hexateuque, il sera bon d'indiquer les arguments généraux qui leur paraissent fournir des indices de mains différentes dans la rédaction du Pentateuque. D'autre part, le livre lui-même contient des passages qui supposent qu'il n'est pas de Moïse ni de son temps.

### ARTICLE PREMIER

### Indices généraux de l'origine postmosaïque du Pentateuque.

Le Pentateuque ne se donne pas comme l'œuvre de Moïse, et il se présente à nous plutôt comme un livre où il est question de Moïse que comme un livre composé par Moïse. Le style impersonnel n'est pas, comme on l'a prétendu, une particularité de la Bible ou de la littérature orientale, car dans les plus anciens documents de l'Ancien Testament et dans la stèle de Mésa, le style direct est usité. D'ailleurs, il est souvent parlé de Moïse comme du héros dont on raconte l'histoire. Sa généalo-

gie se termine par une remarque qui le désigne d'une manière objective, Exod., vi, 26, 27; xi, 3; Num., xv, 22, 23; Deut., xxxiii, 4. Il est loué en des termes que lui-même n'aurait pas employés en écrivant son autobiographie, Num., xii, 3. Ces éloges s'expliquent aisément sous la plume d'un autre écrivain; ils ne se comprennent pas, si on les suppose venir de Moïse lui-même.

En outre, plusieurs passages, déjà signalés par Abenesra, voir p. 18, trahissent une époque postérieure à Moïse. Ce sont des indications historiques et géographiques, qui seraient des anachronismes au temps de Moïse et qui s'expliquent très facilement, si le livre a été rédigé à une époque postérieure. Des remarques historiques, telles que : « Les Chananéens étaient alors dans le pays, » Gen., xii, 6; « Les Chananéens et les Phéniciens habitaient alors le pays, » Gen., xiii, 7, supposent un temps où ils n'y étaient plus, et la conquête de la Terre promise réalisée. Il y a aussi une allusion à cette conquête, Deut., ii, 12. La liste des rois d'Édom, Gen., xxxvi, 31, suppose l'institution de la royauté en Israël. Balaam fait allusion au roi Agag, contemporain de Saül, Num., xxiv, 7. Les mots עַד הַיּוֹם הַזֶּה, désignant la persistance d'un fait, Gen., xix, 37, 38; Deut., iii, 14, ne peuvent convenir qu'à une époque éloignée de l'événement. Le lit de fer du roi Og, conservé à Rabbath, Deut., iii, 11, est indiqué comme une antiquité mémorable d'une ancienne victoire. Celui qui a écrit Exod., xvi, 35, savait déjà que la manne n'était plus tombée après la conquête de la Palestine, fait qui ne se produisit qu'après le passage du Jourdain, Jos., v, 12. Deux livres, postérieurs à Moïse, sont cités dans l'Hexateuque actuel, le « livre des guerres de Jéhovah », Num., xxi, 14, qui vraisemblablement est de l'époque de David, puisque les

guerres de ce roi avec les peuples voisins d'Israël sont nommées : « les guerres de Jéhovah, » I Sam., XVIII, 17; XXV, 28, et le « livre du juste » ou « des justes », Jos., X, 12, 13, qui contenait des poèmes de l'époque de David. II Sam., I, 18.

Des indications géographiques supposent que les Israélites occupaient le pays de Chanaan. Des localités portent les noms qu'elles ont eus après cette occupation seulement. Ainsi Dan, Gen., XIV, 14, s'appelait primitivement Lesem, Jos., XIX, 47, ou Laïs, Jud., XVIII, 29; cette ville n'a reçu le nom de Dan qu'à la suite de la conquête qu'en firent les Danites, après la mort de Moïse. Hébron, qui se nommait Cariath Arbé, Jos., XIV, 15, est pourtant mentionnée, Gen., XII, 8; XXVIII, 19; XXXV, 15. Il y a plus. Le pays de Chanaan est souvent dit la terre des Hébreux. On conçoit à la rigueur cette désignation dans la bouche de Joseph en Égypte, Gen., XL, 15; on ne la conçoit pas sur les lèvres de Moïse, Exod., XV, 16, 17. Le rédacteur écrit à l'ouest du Jourdain. Il parle constamment, d'après cette orientation personnelle, de la partie de la Palestine, placée à l'est du fleuve, Gen., L, 10; Deut., I, 1, 5; IV, 41, 46, 49. Cette manière de s'exprimer se rencontre même dans un discours de Moïse, Deut., III, 8, 20, alors que, dans la suite, 25, Moïse conforme ses paroles à la position du lieu où on le fait parler. Si la partie orientale est justement désignée par la formule בְּעֵבֶר לַיַּרְדֵּן, Num., XXXII, 19, c'est la partie occidentale qui est directement visée ailleurs, Num., XXII, 1; XXXII, 32; XXXIV, 15; XXXV, 14. L'orientation du récit d'après l'habitation en Palestine est faite encore, Exod., XXVI, 18, 22. La législation religieuse elle-même n'est pas appropriée au temps du séjour des Israélites au désert. Le Décalogue parle des étrangers qui habitent

« dans les portes » du peuple, Exod., xx, 10 ; Deut., v, 14. Les lois civiles conviennent à une population sédentaire et agricole.

## ARTICLE DEUXIÈME

### Le texte actuel manque d'unité et trahit diverses mains.

Si l'unité générale du plan prouve l'existence d'un dernier rédacteur qui a harmonisé des écrits différents, il reste, dit-on, dans la compilation, des traces suffisamment claires de ces documents distincts. Les doubles et les triples récits, les multiples éditions de lois, la différence générale des idées, de l'esprit, des tendances et du style sont des indices de la pluralité et de la diversité des sources.

#### § I. — DOUBLES RÉCITS

On ne les trouve pas seulement dans la Genèse, où ils pourraient n'être que l'indice de l'emploi de documents antérieurs par Moïse ; il en existe dans les autres livres historiques du Pentateuque. On cite, dans la Genèse, le double récit de la création, I, 1-II, 4*a* ; II, 4*b*-25 ; deux narrations du déluge, combinées ensemble dans le texte actuel, VI-VIII ; l'alliance, contractée entre Dieu et Abraham, est racontée deux fois, XV, XVII ; les deux enlèvements de Sara, XII, 6-20 ; XX, 1-17, sont considérés comme deux récits d'un même fait, dont le premier a été encore appliqué à Rébecca, XXVI, 7-11. L'expulsion d'Agar est racontée, XVI, 4-14 ; XXI, 18-21. Double promesse d'un fils, qui sera Isaac, faite à Abraham, XVIII, 1-15 ; XVII, 1-19. Le même contrat est conclu entre Abraham, Abimélech et Pichol, XXI, 22-32, et entre Isaac, Abimélech et Pichol, XXVI, 26-33. On constate une double explica-

tion étymologique de plusieurs noms propres de personnes et de lieux : Beersèba, XXI, 31 ; XXVI, 32-33 ; Béthel, XXVIII, 10-19 ; XXXV, 15 ; Mahanaim, XXXII, 3, 11 ; Phanuel, XXXII, 31 ; XXXIII, 10. Jacob reçoit le surnom d'Israël deux fois, XXXII, 29 ; XXXV, 10. Le nom d'Isaac est expliqué trois fois, XVII, 17 ; XVIII, 12 ; XXI, 6. Quelques critiques pensent même que, dans le dernier passage, deux explications sont combinées en une. Le récit, XXX, 14-18, donne du nom d'Issachar une autre explication que celle qui est supposée au verset 17. Le nom de Zabulon a deux dérivations différentes, 20. Rachel justifie de deux manières le nom de Joseph, 23, 24. Il y a de semblables répétitions dans les autres livres : double vocation de Moïse et double révélation du nom de Jéhovah, Exod., III, 2-14 ; VI, 2-13 ; Aaron est désigné deux fois pour être l'interprète de son frère, Exod., IV, 14-16 ; VI, 30-VII, 2 ; Moïse quitte deux fois le pays de Madian, Exod., IV, 18-20 ; le départ des Israélites quittant le Sinaï est raconté deux fois, Num., X, 11-28 ; X, 29-32 ; double envoi de la manne et des cailles, Exod., XVI ; Num., XI, 4-9, 18-23, 31-34 ; Moïse frappe deux fois le rocher dans la disette d'eau, Exod., XVII, 1-7 ; Num., XX, 1-13 ; l'institution des juges est racontée de deux manières différentes, Exod., XVIII, 13-26 ; Num., XI, 11-25.

### § 2. — DIFFÉRENCES DES DÉTAILS DE CES RÉCITS

Ces doubles récits ne sont pas convergents ; ils présentent entre eux de notables divergences. Les deux récits de la création sont inconciliables. Le second ne connaît pas la division des six jours et ne place pas l'apparition des créatures dans le même ordre que le premier. Les

deux narrations du déluge contiennent des données différentes. L'une fait entrer dans l'arche un couple de tous les animaux, Gen., VI, 19, 20; l'autre distingue les animaux purs et impurs, et introduit sept des premiers et deux seulement des seconds, VII, 2, 3. La durée du cataclysme est ou bien une année, VII, 11; VIII, 13, ou bien moindre, puisque les eaux ne sont demeurées sur la terre que quarante jours, VII, 12. Les trois femmes d'Ésaü ont plusieurs noms différents, XXVI, 34, 35; XXVIII, 9; XXXVI, 2, 3. Selon une source, Isaac est sur le point de mourir, lorsqu'il bénit Jacob; selon une autre, il n'est encore parvenu qu'au milieu de son existence. L'histoire de Joseph est riche en contradictions. Le père du héros est appelé tantôt Jacob, tantôt Israël. Rachel est morte, XXXV, 19, tandis qu'elle est supposée vivante, XXXVII, 10. Joseph, qu'on dit né d'un père vieux, XXXVII, 3, n'a que douze ans de moins que Ruben, XXIX, 31-XXX, 22. C'est tantôt Ruben, tantôt Juda, qui veut sauver Joseph, XXXVII, 21-30, vendu à des Madianites, 28, ou à des Ismaélites, 25-27, 28; XLV, 4. Parvenu en Égypte, Joseph, d'après une version, est acheté par Putiphar, XXXVII, 36, chef de l'armée et des prisons, XLI, 10; Joseph servait les prisonniers, XLI, 12; il n'était donc pas emprisonné; aussi ne désirait-il pas sortir de prison, mais bien être délivré de l'esclavage, XL, 14, 15. D'après une autre version, Joseph avait été vendu à un Égyptien, qui n'est pas nommé, XXXIX, 1 (la mention de Putiphar en cet endroit est une addition), 2, 5; c'est ce maître qui, sur la dénonciation de sa femme, fait mettre Joseph en prison, 6-20. Les frères de Joseph trouvent leur argent en ouvrant leurs sacs, XLII, 26, ou en les vidant, 35. Dans un récit, Joseph retient Siméon en otage, XLII, 25, 34, 36, et cependant Jacob n'en parle pas, 38. C'est Ruben

qui répond de ses frères, XLII, 22, 37; c'est Juda, XLIII, 3-10; XLIV, 14-34.

Des divergences de même nature ont été constatées dans les récits des autres livres. L'envoi des espions pour explorer le pays de Chanaan, Num., XIII, XIV, en présente un certain nombre. Ils partent du désert de Pharan, XIII, 3, ou de Cadès, 26; ils vont jusqu'à Rohob et ont exploré tout le pays, 22, 26, ou jusqu'à Hébron, 23, n'ayant parcouru que le sud de la contrée. Ils décrivent le pays visité comme dévorant ses habitants, 33, ou bien comme fertile, 24, 28. Les murmures du peuple sont calmés par Caleb, 31, par Caleb et Josué, XIV, 6, 7, 30. Caleb seul est excepté de la punition divine, XIV, 24, Caleb et Josué, 38. D'après un récit, Josué n'était donc pas un de ces espions. Au c. XVI, deux récits sont combinés : l'un raconte la révolte de Coré, qui semble être un lévite; l'autre, celle de Dathan et d'Abiron, de la tribu de Ruben. L'histoire de Moïse elle-même renferme des détails incohérents. On connaît les trois noms de son beau-père : Raguel, Exod., II, 18-21; Jéthro, III, 1; IV, 18; XVIII, 1 sq.; et Hobab, Num., X, 29. Moïse emmène sa femme et ses enfants en Égypte, Exod., IV, 20; Jéthro les lui amène au Sinaï, XVIII, 2, 3. Aaron meurt sur le mont Hor, Num., XX, 22 sq.; à Mosera, Deut., X, 6 sq.

### § 3. — MULTIPLES ÉDITIONS DE LOIS

Signalons seulement la double législation, donnée au Sinaï, Exod., XX-Num., X, et dans les plaines de Moab, 38 ans plus tard, Deut., XII-XXVI. Les dispositions prises ne concordent pas. Voir plus loin. Avant de promulguer une nouvelle législation, Moïse ne parle que du Décalogue, comme ayant été la base de l'alliance contractée

au Sinaï (ou à l'Horeb), Deut., v, 1; vi, 1; et cependant il avait promulgué et écrit, non seulement les deux tables de la Loi, mais encore, à tout le moins, un petit code, à la fois religieux et civil, qui est appelé le livre de l'alliance, Exod., xx, 1-xxiv, 4. Le texte du Décalogue lui-même n'est pas identique, Exod., xx, 1-17; Deut., v, 6-21; si même il n'y a pas, Exod., xxxiv, 14-26, un autre Décalogue. Il y a de nombreuses divergences de détails dans les diverses dispositions législatives. Citons quelques exemples seulement. Le livre de l'alliance permet d'offrir des sacrifices en n'importe quel lieu, Exod., xx, 24, où le Seigneur avait manifesté son nom; le Deutéronome n'autorise qu'un seul et unique lieu de culte, xii, 5 sq.; xiv, 23 sq.; xvi, 2 sq., etc.; la même disposition se trouve Lev., xvii, 4. A la Pâque, on doit manger des azymes pendant sept jours, Exod., xxiii, 15; xxxiv, 18; Deut., xvi, 3, 4; pendant huit jours, Lev., xxiii, 6, 8; Num., xxviii, 16, 17. La fête des Tabernacles durait sept jours, Deut., xvi, 13; et huit jours, Lev., xxiii, 34; Num., xxix, 12-35. D'autres divergences dans la célébration des fêtes seront signalées plus loin. Les lévites accomplissent leur service pendant 20 années de 30 à 50 ans, Num., iv, 23, 35, 39, 43, 45; pendant 25 années de 25 à 50 ans, Num., viii, 24, 25. Ils n'ont aucune possession territoriale, Num., xviii, 20; Deut., xiv, 27; on leur accorde un terrain délimité autour des villes où ils habitent, Num., xxxv, 1-8.

Les mêmes lois sont répétées et leur promulgation est fixée à des époques différentes, sans qu'on aperçoive aucune raison de leur répétition. Ainsi, Exod., xxxiv, 17-26, il y a des dispositions qui avaient déjà été prises et exprimées dans les mêmes termes aux c. xxi-xxiii. Deux lois sur le même objet se trouvent Lev., xviii, xx, sans

qu'on puisse dire qu'au c. xx on spécifie les punitions des délits signalés au c. xviii, puisque la sanction est déjà promulguée sommairement, xviii, 29. Il est impossible de comprendre comment il a été nécessaire de renouveler, dans l'intervalle d'un mois, la loi sur les villes de refuge, Num., xxxv, 9-34; Deut., xix, 1-13, attendu surtout que la première est plus détaillée et plus précise que la seconde.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier et qui sont pris tant dans les récits historiques que dans les parties législatives du Pentateuque, d'après les critiques, prouvent que le livre, qui contient ces répétitions, ces divergences et ces contradictions, ne peut être l'œuvre d'une seule main et de l'auteur unique, Moïse, à qui on l'attribue [1].

1. Voir A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, t. 1, p. 17-20, 37-40; Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. 1, p. 124-136; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 15-25; F. de Hügel, *La méthode historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque*, dans *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques*, de 1897, *Sciences exégétiques*, Fribourg, 1898, p. 235 sq. (tirage à part, p. 5-20).

# CHAPITRE III

## DOCUMENTS

Si l'Hexateuque n'est pas un livre homogène, s'il n'est qu'une compilation, dont les éléments ne sont pas fondus ensemble, mais simplement soudés par un procédé très rudimentaire de juxtaposition ou de combinaison, il est possible, et même relativement facile pour l'ensemble, de discerner les éléments hétérogènes et de restaurer jusqu'à un certain point les documents primitifs. Après beaucoup d'essais et de tâtonnements, on y est parvenu, en groupant les récits et les lois de même esprit et de même style. L'emploi différent des noms divins, Élohim et Jéhovah, qui a été le point de départ de la distinction des passages élohistes et jéhovistes de la Genèse, n'est plus aujourd'hui qu'un élément accessoire du triage des sources. D'après la différence des idées, de l'esprit général, des tendances et du style, on discerne, dans la compilation actuelle, des morceaux bien caractérisés et distincts que l'on rapporte certainement à une source spéciale et identique. L'étude de la physionomie propre de ces morceaux regardés comme certains a servi à en découvrir d'autres, apparentés pour le fond des idées et pour le style. Tous les passages, appartenant à une même source, une

fois groupés, ont reconstitué en grande partie quatre documents principaux, indépendants l'un de l'autre : l'élohiste, le jéhoviste, le Deutéronome et le code sacerdotal, généralement désignés par les lettres E, J, D, P. Les critiques se déclarent actuellement d'accord pour l'ensemble de la restauration de ces sources; ils en appellent aux tables dressées par Holzinger. Ils ne se séparent que pour l'attribution des passages mixtes, où les éléments divers, mêlés et modifiés par les rédacteurs, ne se laissent plus découvrir et distinguer avec certitude. Leur désaccord s'accentue encore, lorsqu'il s'agit de fixer la date des documents. Nous ne pourrons qu'exposer ici leurs conclusions principales, en indiquant le contenu, les caractères, la date et les sources de chacun des quatre documents qui auraient servi à former le Pentateuque actuel. Il est bon de rappeler que tout cet exposé n'est donné qu'à titre d'information et que nous ne présentons ici ni des conclusions acquises, ni même des hypothèses soutenables, mais plutôt des objections à résoudre.

## ARTICLE PREMIER

### Document élohiste, E.

Son nom provient de ce que l'auteur, avant la révélation de Jéhovah à Moïse au Sinaï, s'abstient systématiquement d'employer ce nom révélé, et désigne constamment auparavant Dieu sous le nom d'Élohim. On l'appelle souvent le *second élohiste*, non pas qu'il soit postérieur en date au *premier élohiste*, mais parce qu'il a été découvert en second lieu, ayant été longtemps confondu avec le premier à cause de leur emploi commun du nom d'Élohim. Mais depuis que l'on a donné au *premier élohiste* le nom plus compréhensif de *code sacer-*

*dotal*, on désigne le *second élohiste* plus simplement par le nom d'*élohiste* tout court. C'est de tous les documents, dont est formé le Pentateuque, le moins étendu et le moins important.

### § I. — CONTENU

Ce document n'a été conservé que par lambeaux, d'une manière fragmentaire et très défectueuse. Aussi pourrait-on douter qu'il ait été un document complet, puisque ce qui en a été reproduit n'a ni préambule ni conclusion. On ne sait pas non plus d'une façon précise quel est le premier passage de la Genèse actuelle qui lui ait été emprunté. Aussi quelques critiques se sont demandé si l'élohiste contenait une histoire des origines. Dillmann lui attribuait à ce sujet quelques fragments, généralement rapportés au jéhoviste. S'il avait cette histoire, il n'en reste pas de traces. Mais le discours de Josué, Jos., XXIV, étant considéré comme le résumé du document élohiste, on en conclut ordinairement que ce document ne remontait pas plus haut qu'Abraham, puisque ce discours commence à Tharé. Plus probablement donc, pense-t-on, ce récit débutait par l'histoire des patriarches. Le commencement en est perdu, croit-on, puisque Abraham est introduit sur la scène, sans qu'on sache, par les fragments subsistants de l'élohiste, qui il était ni d'où il vient. Le premier morceau reconnu de l'élohiste est l'épisode d'Abraham chez Abimélech, roi de Gérare, Gen., XX, 1-17. La suite raconte l'histoire d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse, à qui Josué est associé. En voici la trame : Naissance d'Isaac, expulsion d'Ismaël et d'Agar, alliance d'Abraham avec Abimélech, XXI, 6-32*a*; sacrifice d'Isaac et séjour d'Abraham à Bersabée, XXII, 1-14, 19; vision de Jacob à Béthel, XXVIII, 11, 12, 17,

18, 20-22; Jacob chez Laban, son mariage avec Lia et Rachel, XXIX, 1, 15-23, 25-28, 30; naissance de ses enfants, XXX, 1-3*a*, 6, 8, 17-20*a*, 21-23; son départ, et son alliance avec Laban, XXXI, 2, 4-18*a*, 19-45, 47, 51-55; sa rencontre avec Ésaü et sa lutte avec l'ange, XXXII, 1-3, 14*b*-22, 24; (XXXIII, 5, 10, 11;) Jacob chez les Sichémites, XXXIII, 18-20; nouvelle vision à Béthel, naissance de Benjamin, XXXV, 1-8, 16-20; jalousie des frères de Joseph, intervention de Ruben, Joseph vendu par ses frères, XXXVII, 2*b*-11, (14*a*-18*a*,) 22-24, 28-30 (32), 36; songes de l'échanson et du panetier, songes de Pharaon, élévation de Joseph, la famine et le premier voyage des frères de Joseph en Égypte, XL, 1-XLII, 37; second voyage avec Benjamin, XLIII, 14, 23*b*; Joseph se fait reconnaître, XLV; Jacob vient en Égypte, XLVI, 1-5; Joseph veille à l'entretien de ses frères, XLVII, 12; Jacob bénit Éphraïm et Manassé, XLVIII, 1, 2, 8-22; Joseph et ses frères après la mort de Jacob, L, 15-26; oppression des Israélites en Égypte, Exod., I, 15-22; naissance de Moïse, son adoption, meurtre d'un Égyptien, II, 1-14; apparition de Dieu à Moïse, III, 1-6, 9-15, 21, 22; verge de Moïse; retour en Égypte, IV, 17, 18, 20*b*, 21; les plaies d'Égypte, VII, 20*b*, 21*a*, 24; IX, 22, 23*a*, 31, 32, 35; X, 8-15 (partiellement), 20-27; XI, 1-3; avec la permission de Pharaon, les Israélites quittent l'Égypte, XII, 31-36, 37*b*-39, 42; débuts du voyage, XIII, 17-19; passage de la mer Rouge (fragments de XIV); cantique de Moïse, XV, 1-19, 20, 21; disette d'eau et combat contre les Amalécites, XVII, 3-6, 8-16; visite de Jéthro et institution des juges, XVIII; préparatifs de la manifestation divine à Horeb, XIX, 2*b*-19; le Décalogue, XX, 1-21; le livre de l'alliance, XX, 22-XXIII, 19; promesses et menaces divines, XXIII, 20-33; le peuple promet d'observer la loi, et Moïse remonte seul sur la

montagne, XXIV, 3-8, 12-14, 18; Moïse redescend avec les tables de la loi, XXXI, 18*b*; épisode du veau d'or; Moïse brise les tables de la loi, XXXII, 1-8, 15-35; menaces divines; le tabernacle est transporté hors du camp, XXXIII, 1-11; nouvelles tables de la loi, XXXIV, 28*b*; départ du Sinaï, Num., X, 33-36; murmures du peuple, XI, 1-3; reproches faits à Moïse par Aaron et Marie, XII, 1-15 (au moins en majeure partie); espions envoyés au pays de Chanaan, leur retour, sédition du peuple, XIII, XIV (en partie; partage difficile); l'élohiste a aussi sa part, non clairement déterminée, dans le récit de la révolte de Coré, de l'ambassade envoyée au roi d'Édom, de la victoire sur le roi Arad, du serpent d'airain et de l'histoire de Balaam, XVI, XX, 1-XXV, 5; de l'établissement de deux tribus et demie à l'est du Jourdain, XXXII, 1-17, 20-27, 34-42. Quelques parties du Deutéronome, X, 6, 7; XXVII, 5-7*a*; XXXI, 14, 15, 23, proviendraient de E, ou au moins de JE. La bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 1-29, si elle ne forme pas un morceau distinct, a figuré dans le document élohiste. Dans le récit de la mort de Moïse, XXXIV, quelques renseignements proviendraient encore de E. Notons que plusieurs critiques pensent retrouver la suite de E, non seulement dans l'histoire de Josué, mais encore dans les Juges, les livres de Samuel et des Rois [1]. Au jugement de Cornill, le récit s'arrêterait soudain après la mort de Saül. Bacon le fait aller jusqu'au temps d'Achab et pense que l'histoire d'Élie et d'Élisée y avait été incorporée. On a remarqué que le discours de Jephté au roi de Moab, Jud., XI, 15-26, reproduit exactement l'histoire élohiste du séjour des Israélites au désert et de leurs relations avec les Moabites.

1. Voir Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. XXIII sq., XXXI-XXXII.

## § 2. — CARACTÈRES

Malgré l'état fragmentaire dans lequel il nous est parvenu, le document élohiste présente une physionomie assez originale pour qu'on puisse en tracer les traits principaux.

### I. *Au point de vue historique.*

Le document élohiste était une histoire, moins complète que le jéhoviste, puisqu'il ne commençait que par la vie des patriarches. Les détails fournis sur ces ancêtres d'Israël sont substantiellement les mêmes que ceux du document jéhoviste. Mais pour l'histoire de Moïse et de la conquête de la Palestine, la tradition des deux documents est divergente. L'élohiste place les Israélites au milieu de l'Égypte et ne les considère pas comme un peuple de pasteurs. Il envisage d'une façon spéciale les plaies dont Dieu frappe les Égyptiens. Il a gardé le souvenir d'une législation donnée à l'Horeb, et comprenant, avec le Décalogue et le livre de l'alliance, l'érection du tabernacle. Il met parfois Aaron et Marie en opposition avec Moïse, et il s'intéresse particulièrement à Marie. Aaron ne semble pas avoir une situation privilégiée : Marie, ou bien Hur se trouvent en même temps que lui auprès de Moïse. Celui-ci remplit les fonctions sacerdotales, Exod., XXXIII, 7-11. Josué est le collaborateur direct de Moïse ; il habite avec lui et il doit être son successeur, il est aussi le chef des armées qu'il conduit au combat. L'élohiste suit une tradition particulière au sujet de la conquête du pays situé à l'est du Jourdain. Il semble admettre un long séjour à Cadès. Après le refus du passage par l'Idumée, il raconte la victoire remportée sur les Ammonites et les Moabites. Selon lui, la conquête de la

Palestine, à l'ouest du Jourdain, n'a pas eu lieu par l'épée, mais grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu, et elle s'est opérée par toutes les tribus réunies, qui ont fait périr les douze rois Amorrhéens.

Le récit de l'élohiste est très objectif; il abonde en détails. Il fournit les noms des personnages, Éliezer, Gen., xv, 2; Débora, la nourrice de Rébecca, Gen., xxxv, 8; Séphora et Phua, les sages-femmes égyptiennes, Exod., i, 15; Putiphar, Gen., xxxvii, 36, etc. Les renseignements historiques sont plus précis que ceux de J. Il dit que Laban était un araméen, Gen., xxviii, 5. Il nomme les villes de Pithom et de Ramessès, Exod., i, 11, et la mer Rouge, Exod., xiii, 18; xv, 22. Il est très au courant des choses égyptiennes, de l'armée, Exod., xiv, 7. Il a reproduit deux mots égyptiens fortement sémitisés, Gen., xli, 43, 45. Il localise les événements qu'il rapporte, par exemple, à Beerséba, au Moriah, Gen., xxi, 31; xxii, 2; à Béthel, Gen., xxviii, 18, 19; xxxi, 13; xxxv, 7. Il parle du champ d'Hémor, Gen., xxxiii, 19; du térébinthe de Sichem, xxxv, 4; de Dothaïn, xxxvii, 17; des tombeaux de Débora et de Rachel, xxxv, 8, 19, 20, de Joseph, Exod., xiii, 19, de Josué et d'Éléazar, Jos. xxiv, 30, 33; des pierres du Jourdain, Jos., iv, 9, de Guilgal, v, 9, de l'autel du mont Ébal, viii, 30, etc. Il explique étymologiquement les noms des fils de Jacob, Gen., xxx, et ceux de Beerséba, xxxi, 31, Mahanaim, xxxii, 3, Béthel, xxxv, 7, Nehelescol, Num., xiii, 25. Il fournit enfin des renseignements chronologiques. Ainsi il indique trois jours d'intervalle entre deux événements, Gen., xl, 12, 19; xlii, 17; Exod., iii, 18; v, 3; viii, 23; x, 22; xv, 22; Num., x, 33; l'âge des personnages, Gen., l, 26. Il note la durée du séjour de Jacob chez Laban, Gen., xxxi, 38, 41; la dix-septième année de

Joseph, Gen., XXXVII, 2; la date de l'arrivée des frères de Joseph en Égypte, Gen., XLV, 6; cf. XLI, 26.

II. *Au point de vue religieux.*

L'écrivain élohiste savait que Laban était idolâtre, Gen., XXXI, 19, que Rachel avait enlevé les téraphims de son père, 30, 32, et que Jacob fit ôter de sa maison les dieux étrangers qui y étaient gardés, Gen., XXXV, 2, 4. Cf. Jos., XXIV, 2. Les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, connaissent Dieu et l'honorent, mais sous le nom d'Élohim. Les lieux où ils lui rendent leur culte sont exactement marqués, et il s'y rattache un souvenir religieux, conservé dans les traditions locales. Jahvé ne se révèle qu'à Moïse, et l'écrivain élohiste n'emploie à dessein ce nom divin qu'après le récit de sa révélation divine. Quoique moins fréquemment que le jéhoviste, en parlant de Dieu, il se sert d'expressions anthropomorphiques, Exod., XXXI, 18; XXXII, 16. Dieu apparaît surtout en vision et en songe, Gen., XX, 3, 6; XXI, 12, 17; XXII, 1 sq.; XXVIII; XXXI, 11, 24; XXXVII, 5; XL; XLI; XLVI, 2; Num., XII, 6; XXII, 8 sq. Quand il se manifeste, c'est sous des formes sensibles, Exod., XXIV, 1, 2, 9-11; cependant il parle à Moïse bouche à bouche, et il se montre à lui face à face, Exod., XXXI, 11. Les plaies d'Égypte sont représentées comme des représailles par lesquelles Dieu se venge sur les Égyptiens, de l'oppression des Israélites, et Moïse accomplit des miracles par le moyen de sa verge, Exod., IV, 17-20; VII, 17; IX, 22, 23; X, 12, 13; XIV, 16; XVII, 5, 9; Num., XX, 8, 9, 11. Ces miracles sont plus extraordinaires que ceux que rapporte le jéhoviste. La providence divine se montre sous un aspect particulier dans l'histoire de Joseph, Gen., XLV, 6-8; L, 20. Dieu laisse agir les hommes pour

atteindre ses fins; il dirige leurs actes à leur insu, et même contre leur gré, vers un but déterminé; c'est ainsi qu'il a voulu que Joseph fût vendu par ses frères afin qu'Israël fût sauvé de la famine.

Les principaux personnages de l'histoire d'Israël sont désignés comme prophètes, Ainsi Abraham l'est expressément, Gen., xx, 7, et il a la foi et l'obéissance d'un prophète, Gen., xxii. Moïse est aussi נָבִיא, Deut., xxxiv, 10; עֶבֶד יְהוָה, Num., xii, 7; אִישׁ הָאֱלֹהִים, Jos., xiv, 6. D'ailleurs, il sert d'intermédiaire entre Dieu et les Israélites : le peuple ne s'adresse pas directement à Dieu; Moïse intercède pour lui, Exod., xv, 25; xvii, 4; Num., xi, 2; xii, 13; xxi, 7. Il opère des miracles; il est législateur. Sa sœur Marie est appelée prophétesse, Exod., xv, 20.

Au point de vue moral, la législation élohiste comprend le Décalogue et le livre de l'alliance. Les institutions juridiques y sont mentionnées; il est souvent parlé des anciens, des notables et des juges. Sous le rapport du culte, le tabernacle et l'arche d'alliance occupent une place importante, Exod., xxxiii, 7-11; Num., xii, 4. Les prêtres n'y ont pas une grande part; c'est Moïse qui remplit les fonctions de cet ordre. Son beau-père, Jéthro, offrait à Dieu des sacrifices, Exod., xviii, 12. Tous les Israélites sans distinction participaient à la manducation des victimes, Gen., xxxi, 54; Exod., xviii, 12; xxiv, 11. La tribu de Lévi est cependant dite la tribu sacerdotale, Deut., x, 8, 9. Cf. Exod., xxxii, 28. Bref, le document élohiste est déjà une histoire théocratique plutôt qu'une histoire nationale.

### III. *Au point de vue littéraire.*

1° *Expressions particulières et formes grammaticales.* — L'écrivain élohiste a un vocabulaire spécial, et les par-

ticularités de son langage sont aisément reconnaissables. Il emploie couramment certains noms propres. Pour désigner Dieu, il se sert spécialement d'Élohim, Exod., XIII, 17-19; XIV, 19; XVIII, 1, 12, 15, 19 sq.; XX, 1, 19-21; XXIV, 11; Num., XXI, 5; XXII, 9, 10, 12, 20, 38; XXIII, 4, 27; Jos., XXIV, 1, 26. Il le fait précéder parfois de אֲדֹנָי, Gen., XX, 4, ou de אֵל, Gen., XXXIII, 20; XXXV, 7; XLIII, 14; XLVI, 2. Il ne se sert de Jahvé qu'après que ce nom a été révélé à Moïse. Il appelle « Amorrhéens » les habitants de la Palestine, Gen., XLVIII, 22; Num., XIII, 29; XXI, 21, 31; Jos., XXIV, 8, 12, 15, 18; mais ce nom est usité aussi dans le Deutéronome. La montagne sur laquelle Dieu a promulgué la loi est pour lui l'Horeb, Exod., III, 1; XVIII, 5; XXIV, 13, etc.; ce nom est répété dans le Deutéronome. Il n'emploie que le nom de Jacob, et pas celui d'Israël, pour désigner le patriarche. Le beau-père de Moïse est יִתְרוֹ ou יֶתֶר. Il est seul à dire הָאִישׁ מֹשֶׁה, Exod., XI, 3; Num., XII, 3, Cf. Exod., XXXII, 1, 23. Beaucoup des expressions qu'il affectionne sont reproduites aussi dans les autres documents. Nous signalerons seulement celles qui ne se rencontrent que sous sa plume dans le Pentateuque : בְּעִיר, Gen., XLV, 17; Num., XX, 4, 8, 11; Exod., XXII, 4, עַל־בִּרְכֵּי, naître sur le sein de quelqu'un, Gen., XXX, 3; גָּדוֹל et קָטָן, dans le sens de « plus âgé » et « plus jeune »; דִּבֵּר בְּ, « parler contre quelqu'un, » Num., XII, 1, 8; XXI, 5, 7; דּוֹר דּוֹר, répété, Exod., III, 15; XVII, 16; הֵרֶךְ נָשִׁים, Gen., XXXI, 35; חֶרֶב, « glaive, » joint à « arc », Gen., XLVIII, 22; Jos., XXIV, 12; כְּלֵכֶל, Gen., XLV, 11; XLVII, 12; L, 21; לֻחֹת הָאֶבֶן, « tables de pierre, » Exod., XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 16; מָצָא, avec l'accusatif, Exod., XVIII, 8; Num., XX, 14; Deut., XXXI, 17; Jos., II, 23; מִשְׁכֶּרֶת, Gen., XXIX, 15; XXXI, 7, 41; נָצַל, Gen., XXXI, 9, 16; Exod., III, 22; XII,

36; XXXIII, 6; נָשָׂא לְכַשֵּׁל, Gen., L, 17; Exod., XXIII, 21; Jos., XXIV, 19; נָתַן, dans le sens de « permettre », Gen., XX, 6; Exod., III, 19; Num., XX, 21, 23; XXII, 13; קוּץ, dans le sens « avoir horreur », Exod., I, 12; Num., XXII, 3; שָׂדֶה וְכֶרֶם, Num., XVI, 14; XX, 17; XXI, 22; cf. Exod., XXII, 4; שִׂים לְגוֹי, Gen., XXI, 13, 18; XLVI, 3; אֱלֹהִים אֲבִי הַתַּחַת, Gen., XXX, 2; L, 19; תְּלָאָה, Exod., XVIII, 8; Num., XX, 14. L'élohiste emploie aussi des mots rares, des tournures anciennes; certaines formes grammaticales lui sont propres.

2° *Style*. — Autant qu'on peut l'apprécier, le style de l'élohiste est uni, coulant, parfois peu châtié. Les récits sont plus courts que ceux du jéhoviste. Ainsi l'histoire de Joseph est plus simple et moins ornée; celle des plaies d'Égypte est aussi dramatisée que chez le jéhoviste. L'élohiste raconte pour raconter; il multiplie les anecdotes et il rend vivants et saisissants ses récits, en exprimant les sentiments de ses héros; il a les qualités du conteur oriental. Il n'expose pas d'idées générales, ni de vues d'ensemble. Bien qu'il cite quelques morceaux poétiques, il est simple prosateur et il ne poétise pas ses récits. Dans le choix et la mise en œuvre des matériaux dont il disposait, il a formé quelques cadres et a été dirigé par les idées religieuses de son temps.

## § 3. — UNITÉ LITTÉRAIRE OU PLURALITÉ DES ÉCRITS ÉLOHISTES

On s'est demandé si l'écrit élohiste était l'œuvre d'un seul homme ou le résultat du travail d'une école. Beaucoup de critiques admettent l'unité littéraire du document. Ils pensent qu'il est l'œuvre d'un écrivain du

royaume d'Israël[1]. Presque toutes les traditions locales qu'il rapporte se rattachent à des localités de ce royaume. Dans l'histoire de Joseph, ce n'est pas Juda, mais Ruben, qui est le chef et le conseiller de ses frères, Gen., XXXVII, 22, 29; XLII, 37. On raconte que les ossements de Joseph ont été rapportés à Sichem, Gen., L, 24; Jos., XXIV, 32. Les lieux sanctifiés d'Israël sont spécialement mentionnés : Sichem, Gen., XXXV, 4; Jos., XXIV; Béthel, Gen., XXVIII, 32. La région du Nedjeb, qui était sous le pouvoir des Israélites du nord, est connue; mais le royaume de Juda est à peine cité. Tout en reconnaissant que le document élohiste, dans son état primitif, avait été composé par un Israélite, Kuenen[2] a prétendu qu'une édition complétée en avait été donnée plus tard dans le royaume de Juda. Il a donc distingué deux écrits élohistes, E1 et E2. Il attribuait à E2 le Décalogue et les parties de récits de l'Exode, XIX-XXIV, qui s'y rattachent, et l'histoire du veau d'or, Exod., XXXII, 1-XXXIII, 6, qui y est étroitement liée. Ce dernier récit, qui est une réprobation, censée faite d'avance par Moïse, du culte des veaux à Dan et à Béthel, ne peut être de la même main qui a retracé la sanctification de Béthel par une apparition divine. Il y a, en outre, Exod., XXXII, 34, une allusion à la captivité d'Israël en Assyrie, captivité qui était la punition du culte idolâtrique de Samarie; c'est l'indice d'une retouche postérieure à l'an 722. La promulgation du Décalogue se rattache à ce morceau. Kuenen attribuait encore à E2 Num., XI, 14, 16, 17, 24*b*-30. Le récit de l'élection des vieillards n'a aucun rapport avec la plainte de Moïse qui précède; il est différent du choix des juges, raconté, Exod., XVIII;

1. O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906.
2. *Hexateuch*, p. 251-252.

il reproduit une autre tradition parallèle ou une explication postérieure de ce premier récit. Le c. XII des Nombres, dans son état actuel, manque d'unité. Les versets 2-8 ne se rattachent pas au verset 1 ; ils sont, comme les versets signalés du chapitre précédent, l'œuvre d'E2, et ils rentrent dans les mêmes idées. Le récit, Num., XXI, 32-35, serait peut-être aussi de E2. Cornill a confirmé le jugement de Kuenen, mais en considérant E2 comme un éphraïmite, écrivant pour les Israélites qui n'avaient pas été transportés en Assyrie. Il lui attribue encore l'état actuel du c. XXXIV de la Genèse. Il s'accorde difficilement avec Gen., XLVIII, 21, 22, et il traite des mariages avec les tribus chananéennes, question qui intéressait les Israélites non déportés. On a voulu aussi rapporter à E2 Gen., XXXV, 1-4, qui ne cadre pas avec les dispositions des femmes de Jacob, manifestées par le choix des noms de leurs fils, Gen., XXX.

Gunkel[1] constate le travail de plusieurs mains dans le document élohiste. Ainsi les deux récits relatifs au roi de Gérare, XX, 1-XXI, 7 ; XXI, 22-34, sont séparés par le renvoi d'Ismaël, XXI, 8-21, qui ne s'y rattache pas ; et l'alliance d'Isaac, XXVI, 26-33, n'est qu'une répétition de celle d'Abraham, XXI, 22-34. Steuernagel[2] a émis l'hypothèse que E1 employait partout exclusivement le nom d'Élohim et que l'introduction du nom de Jahvé après Exod., III, 13 sq., était un indice du travail de E2, à qui il faudrait attribuer le récit de la révélation du nom de Jahvé. B. Baentsch[3] estime que cet indice ne peut suffire, parce que le nom de Jahvé a pu être inséré dans le récit élohiste par le rédacteur qui l'a combiné avec le jéhoviste. Pour

1. *Genesis*, 2e édit., Göttingue, 1902, p. LXXIV.
2. *Theologische Studien und Kritiken*, 1899, p. 319-350.
3. *Exodus, Leviticus und Numeri*, Göttingue, 1902, p. XXIX.

lui, il se borne à distinguer dans E les passages secondaires, Es : le Décalogue, Exod., XXI, 1-17 ; le livre de l'alliance, XX, 22-XXIII, 33, qui n'ont pas de rapports avec la révélation de l'Horeb (le livre de l'alliance, au moins, était primitivement à une autre place dans E) ; XXXII, fortement retouché ; XXXIII, 7-11 ; Num., XI, 14, 16, 17, 24*b*-30 ; XII[1]. Pour Baentsch, ces passages seraient seulement des additions faites au document primitif. D'autres critiques, qui poursuivent l'existence de l'élohiste jusque dans les livres des Rois, distinguent trois mains successives, E1, E2, E3.

## § 4. — DATE

Après avoir été considéré longtemps, lorsqu'il était encore confondu avec le premier élohiste ou code sacerdotal, comme la source la plus ancienne du Pentateuque, ce document est resté, après sa constitution à part, un des plus anciens avec le jéhoviste. On a beaucoup discuté sur la priorité de l'une de ces deux sources, et depuis Wellhausen, qui pourtant a changé d'avis, c'est, pour ses disciples, un dogme que l'élohiste est postérieur au jéhoviste. Les idées théologiques de J leur paraissent plus primitives que celles de E ; ses traditions ou, pour mieux dire, ses légendes, plus fraîches, plus simples et plus naïves[2]. Mais c'est affaire d'impression ou de système préconçu. Aussi d'autres critiques, Dillmann, Kittel, König et même Winckler, pour des raisons différentes, soutiennent la priorité de E. L'histoire de Joseph et de Moïse dans l'élohiste est, au jugement des premiers, mieux liée et plus originale que dans J, où l'on constate des

1. B. Baentsch, *Exodus, Leviticus und Numeri*, p. XXIX-XXXI.
2. *Ibid.*, p. XXVIII.

additions et des retouches. De son côté, le P. Lagrange pense « que l'antériorité de l'élohiste est une des bases les plus solides de la critique documentaire et historique »[1]. D'autres critiques font ces deux documents contemporains ou à peu près[2]. Mais la question de priorité réglée ne déterminerait que relativement la date de ces documents. Pour fixer cette date d'une façon plus précise, il faut procéder autrement.

Driver[3] a pu dire que tous les critiques sont d'accord pour reconnaître que l'élohiste et le jéhoviste, sinon dans leur état définitif, du moins dans une de leurs parties, n'avaient pas été composés plus tard qu'aux environs de 750. Cette limite extrême dépendrait de cette considération que les idées religieuses et théologiques, exposées dans ces deux documents, sont moins développées que celles des prophètes les plus anciens, Amos et Osée, qui écrivaient entre 760 et 750. On a, d'ailleurs, constaté qu'Amos, II, 9, 10; III, 1; V, 25, connaissait l'extermination des Amorrhéens, la sortie d'Égypte et le séjour de quarante ans dans le désert, dans des termes qui coïncident avec l'élohiste; qu'il fait allusion, II, 8; V, 12, à des dispositions législatives du livre de l'alliance, Exod., XXII, 26; XXIII, 6, 8; et qu'Osée, IX, 10; XI, 1; XII, 3, 4, 9, 12, 13, mentionne divers faits de l'histoire israélite, conformément à la tradition de l'élohiste. Quelques critiques en ont conclu que ces prophètes avaient connu le document élohiste. Mais d'autres estiment que ces arguments ne suffisent pas à appuyer cette conclusion; les faits historiques cités et les allusions législatives, si même elles sont réelles, prouvent tout au plus qu'Amos et Osée

1. *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 626.
2. Cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. XXXVI.
3. *Einleitung*, trad. Rothstein, p. 132.

connaissaient seulement la tradition reproduite par l'élohiste [1]. Il reste toutefois qu'on ne peut guère dépasser le VIIIe siècle pour la composition de l'élohiste.

Les arguments démonstratifs font défaut pour fixer une date plus précise. On ne peut s'appuyer que sur des critères internes. Le style ne peut fournir qu'une indication générale : le document appartient à l'âge d'or de la littérature hébraïque, à l'époque de la royauté; il n'a pas d'archaïsmes. Les faits racontés paraissent anciens relativement au narrateur ; Israël était établi d'une manière définitive au pays de Chanaan. On cite des morceaux poétiques, postérieurs aux faits qu'ils célèbrent. Driver indique prudemment, comme date générale, les premiers siècles de la royauté. S'en rapportant aux allusions historiques, qu'ils découvrent dans le document, d'autres critiques proposent des dates qui vont du IXe au VIIIe siècle, même en deçà. Schrader s'arrêtait à une époque rapprochée du schisme des dix tribus, vers 975-950. Dillmann, à cause des idées prophétiques de l'élohiste, fixe sa composition à la première moitié du IXe siècle, quoiqu'il en place la limite extrême à la mort de Jéroboam II. Kittel, Riehm et Rothstein font de l'élohiste un contemporain d'Élie. Schütz attribue E à la période de 850 à 800. Les critiques, qui admettent la priorité de J sur E, maintiennent le jéhoviste au IXe siècle, mais ils rabaissent l'élohiste de cent ans, au moins, et le placent au VIIIe siècle. Ils y trouvent des allusions à des faits récents. Kuenen rapporte E1 aux environs de 750 et E2 vers le milieu du VIIe siècle. Les idées religieuses et morales du premier sont celles des prophètes du VIIIe siècle; il ne fait pas allusion à la ruine de Sama-

1. O. Procksch, *Geschichtsbetragung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, Leipzig, 1902, p. 109-134.

rie (721). Cornill et Wildeboer se sont ralliés aux mêmes conclusions. Stade ne remonte pas plus haut que 750 et il reconnaît que le document pourrait même être postérieur à 721. Lagarde a voulu faire descendre l'élohiste au VIe siècle. Il proposait cette date si basse à cause de l'emploi du nom d'Élohim et des connaissances spéciales de l'auteur dans les affaires égyptiennes. Son sentiment s'appuyait sur une interprétation contestable du nom de Jahvé et des noms égyptiens, Gen., XLI, 45, dont les formes n'auraient commencé à être usitées que sous Psammétique Ier (655-610). Il en concluait que l'élohiste était contemporain de la seconde dynastie saïte et avait connu l'Égypte de cette époque. Aucun critique n'a accepté ces conclusions. Holzinger reconnaît qu'il ne faut pas placer E2 trop avant dans le VIIe siècle, et il ne lui paraît pas prouvé qu'il soit postérieur à E1 de tout un siècle.

### § 5. — SOURCES

Tous les critiques reconnaissent que, pour la plus grande partie de son récit, l'écrivain élohiste s'est borné à mettre par écrit la tradition orale sur les origines de la nation, telle qu'elle existait de son temps dans le royaume du nord, et qu'il s'est efforcé de la rendre fidèlement, quoique sous une forme littéraire et de la façon la plus attrayante. Peut-être lui-même croyait-il, comme ses contemporains, à la vérité historique des faits, ainsi transmis par la tradition orale jusqu'à son temps. Mais si quelques critiques modernes, avec Driver et Gautier, admettent encore que l'histoire sainte, telle qu'elle est racontée dans ce document, est vraie, au moins dans son ensemble, la plupart n'y voient qu'un tissu de légendes ou de mythes, sur les patriarches, sur Moïse, le séjour d'Israël en Égypte et dans le désert, et la conquête de la

Palestine [1]. Cette tradition était, quand elle a été mise par écrit, trop éloignée des événements; elle diffère, d'ailleurs, de la tradition parallèle du royaume de Juda, relatée dans l'écrit jéhoviste; les deux traditions enfin, par leur contenu même et en particulier par l'élément préternaturel qu'elles renferment si abondamment, apparaissent aux critiques modernes, comme des légendes sans valeur historique.

Mais le document élohiste, dans ses couches différentes, E1 et E2, a-t-il utilisé des sources écrites? On le pense généralement, et on ne discute guère que sur l'étendue et la date des emprunts. Ces sources écrites seraient des récits historiques, des morceaux poétiques et des documents législatifs.

### I. *Récits historiques.*

Les critiques qui soutiennent la priorité de J sur E, se sont demandé si E dépendait de J et dans quelle mesure. En faveur de l'affirmative, ils ont relevé, dans les deux écrits, des expressions semblables spécialement dans le récit de la conquête de la Palestine. Kuenen a imaginé un J1, rédigé dans le royaume d'Israël, qui, remanié au point de vue prophétique, est devenu E1. Ces deux écrits, transportés séparément en Juda, y ont été développés à part, puis combinés. Pour éviter ce labyrinthe, Holzinger trouve plus simple de supposer que E dépend de J.

### II. *Morceaux poétiques.*

L'élohiste cite deux collections de poèmes : le livre des guerres de Jahvé, Num., XXI, 14, 15, et le livre du

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Moïse*, t. IV, col. 1210-1213.

juste ou des justes, Jos., x, 12, 13, auxquels il emprunte un passage. On a fait au sujet de ces deux livres bien des conjectures [1]. On les distingue généralement et on y reconnaît deux recueils de chants nationaux, célébrant les victoires et les héros d'Israël et composés peu après les événements auxquels ils se rapportaient. Quant aux recueils, on en a fixé la formation à des époques différentes : ou bien, au plus tôt sous les règnes de David ou de Salomon, puisque l'élégie de David sur Saül et Jonathan, II Sam., i, 18, faisait partie du livre du juste, ou longtemps après, par exemple, vers 900 (Renan), entre 850 et 800 (Meyer, Stade, etc.). Cette date tardive résulte de l'hypothèse que le chant du puits, Num., xxi, 17, 18 [2], et le chant d'Hésébon, Num., xxi, 27-30 [3], faisaient partie de l'une ou de l'autre collection, et que le sens du second était déjà oublié, puisque l'élohiste l'applique à l'époque mosaïque.

D'autres morceaux poétiques ont encore été reproduits par l'élohiste, sans référence à la source à laquelle ils ont été empruntés. Quelques critiques lui attribuent l'insertion du cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., xv, 1-18. Dillmann et Driver pensent qu'il a emprunté, au livre des guerres de Jahvé, ce chant, dont une partie provient réellement de Moïse. D'autres pensent que ce chant est plus récent et a été inséré plus tard dans le cadre de l'élohiste [4].

1. Sur le premier voir F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 244-245, et sur le second, *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 1873-1875. Cf. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Göttingue, 1905, p. 73-75.

2. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1548.

3. *Ibid.*, t. iii, col. 660.

4. Sur la date de la composition de ce cantique voir *ibid.*, t. iv, col. 1211-1212.

Les oracles de Balaam, Num., XXIII, XXIV, appartiendraient aussi à E. Mais loin d'être authentiques, ils seraient au plus tôt de l'époque de David, XXIV, 17, 18 (Dillmann et Kuenen). Cornill rapporte à l'élohiste le c. XXIII seulement; le c. XXIV serait la forme judéenne de l'ancienne tradition des oracles de Balaam. Von Gall [1] place la composition de ces oracles après la fin de la captivité des Juifs à Babylone [2]. La bénédiction des tribus d'Israël par Moïse, Deut., XXXIII, aurait appartenu au document élohiste, duquel le deutéronomiste l'aurait détaché pour le mettre à sa place actuelle. Quant à la date de ce poème, elle n'est pas fixée de la même manière par les critiques. Dillmann et Kittel la regardent comme antérieure à l'écrivain élohiste qui l'a insérée dans son œuvre. Reuss l'attribue au contraire au document jéhoviste et en place la composition à la fin du IXe siècle ou au commencement du VIIIe. Kuenen y voit l'œuvre d'un lévite, qui ne peut pas être plus ancienne que le VIIIe siècle. Cornill l'attribue à un Israélite du royaume du nord de la première moitié du VIIe siècle [3].

Enfin, d'après Driver [4], l'ordre donné à Moïse d'écrire dans un livre la défaite d'Amalec, Exod., XVII, 14, permet de supposer avec quelque vraisemblance qu'il existait un document écrit, relatant ce fait et le serment que Dieu avait fait d'exterminer ce peuple, ennemi d'Israël. Les tournures poétiques du récit font penser à un poème, dont l'élohiste se serait inspiré et dont il aurait reproduit quelques expressions.

1. *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope*, Giessen, 1900, p. 16-17.

2. Cf. Baentsch, *Exodus, Leviticus und Numeri*, p. LXII-LXIII.

3. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*. Paris, 1901, p. 537-539.

4. *Einleitung*, p. 130.

### III. *Parties législatives.*

Tout en étant essentiellement un ouvrage historique, le document élohiste contenait cependant des éléments législatifs, qu'il a reproduits, non pour établir un code, mais pour raconter leur origine historique, telle qu'il la connaissait. Or on lui attribue généralement la reproduction du Décalogue, Exod., xx, 1-17, et le livre de l'alliance, Exod., xx, 22-xxiii, 33.

1° *Le Décalogue.* — Il nous est parvenu sous plusieurs formes différentes. Censé promulgué au Sinaï, Exod., xx, 1-17, il est replacé sur les lèvres de Moïse, comme ayant été publié à l'Horeb, Deut., v, 6-18. Wellhausen [1] en a découvert une autre rédaction dans le document jéhoviste, Exod., xxxiv, 14-26. Tous ces textes sont divergents. Celui de l'élohiste est plus pur et plus ancien que celui du deutéronomiste; reproduit-il le Décalogue dans son état originel? On y a remarqué, notamment ŷ. 6, 10, 12, des expressions caractéristiques du Deutéronome. Sont-elles des emprunts faits au Deutéronome, ou des retouches du deutéronomiste? Faut-il dire avec Ewald que, primitivement, le Décalogue ne contenait que des préceptes divins sans les motifs de les observer? Peut-on même rechercher la forme primitive, si la tradition d'un Décalogue, promulgué au Sinaï, n'a pas de fondement historique? Si Wildeboer [2] admet que la forme originelle du Décalogue peut fort bien remonter au temps de Moïse, parce qu'elle est conforme à l'esprit mosaïque, la plupart des critiques rapportent la formule des dix préceptes à une époque postérieure. Leurs arguments sont divers. Kuenen et

1. *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1889, p. 327-333.
2. *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Göttingue, 1905, p. 17-22.

Wellhausen, reconnaissant dans le Décalogue l'esprit des prophètes du VII^e siècle, attribuent à E 2 son insertion dans le document élohiste. Wellhausen pensait même que le Décalogue élohiste était plus récent que le Décalogue jéhoviste. Staerk retrouvait dans Exod., XXII, 27, 28; XXIII, 14-16, 10-12, et Meisner dans Exod., XXIII, 14-19, le Décalogue contenu dans E 1. Holzinger soutient que la tradition ne connaissait pas de loi morale formulée par Moïse. Moïse a brisé les tables de la loi, mais il ne les a pas refaites, et la restauration de ces tables est dans JE une parenthèse rédactionnelle. A ses yeux, le Décalogue est une tentative de réforme de la religion populaire qu'on voulait mettre d'accord avec la théologie des prophètes. D'ailleurs, la défense de faire des images, Exod., XX, 4, si elle était de Moïse, aurait été violée, puisque Jéroboam érigeait des veaux d'or à Béthel et à Dan et les prophètes Élie et Élisée ne réclamaient pas contre le culte qu'on leur rendait. Ce fait et ce silence s'expliquent par l'absence de prohibition. Le Décalogue n'existait donc pas encore, au moins dans sa forme actuelle [1].

2° *Le livre de l'alliance.* — Nommé ainsi, Exod., XIV, 7, parce qu'il expose les conditions de l'alliance conclue entre Dieu et Israël au Sinaï par l'intermédiaire de Moïse, il n'a rien de commun avec le Décalogue qu'il suit, et il contient Exod., XX, 22-XXIII, 33, ou 13 seulement, d'après Reuss et Kautzsch. C'est, dans son état actuel, un petit code à la fois civil, criminel, moral et religieux, qui, avec sa conclusion historique, Exod., XXIV, 3-8, a fait partie du document élohiste. Kuenen, Cornill et Bacon ont supposé qu'il occupait dans E la place que le Deutéronome

1. Cf. Baentsch, *op. cit.*, p. LII-LV.

tient aujourd'hui dans le Pentateuque, qu'il était censé avoir été promulgué par Moïse à la fin du séjour dans le désert et qu'il avait été rattaché plus tard à la législation du Sinaï, quand le Deutéronome a été considéré comme une répétition, faite dans les plaines de Moab, de la législation précédente. Pour Holzinger, le livre de l'alliance était, dans E, le code de l'alliance avec Dieu, conclue par Josué à Sichem à la fin de la conquête de la Palestine, Jos., XXIV, 25. Mais le texte actuel a été retouché et altéré en beaucoup d'endroits. Dillmann croyait que le livre primitif était plus étendu que le livre, inséré dans E. Wellhausen et Driver y ont distingué deux catégories de dispositions les מִשְׁפָּטִים, et les דְּבָרִים, Exod., XXIV, 3, qui étaient autrefois groupés, les derniers, XX, 22-27; XXII, 17-23, 26-31; XXIII, 20-33, et les premiers, XXI, 1-XXII, 16, 24, 25; XXIII, 4-19. Rothstein [1] a rattaché ces dispositions aux dix préceptes du Décalogue. B. Baentsch [2] a proposé d'autres groupements. Les critiques pensent généralement que l'élohiste n'en est pas l'auteur et qu'il a inséré dans son récit un code préexistant, qui est le plus ancien code législatif d'Israël. On croit aussi que le livre de l'alliance a été rédigé, comme E, dans le royaume d'Israël, et, aux yeux de Stade, la loi de l'autel, Exod., XX, 24-26, si elle faisait partie du noyau primitif, serait une disposition prise pour empêcher les Israélites de ce royaume d'aller au Temple de Jérusalem. Reuss avait supposé que le code de l'alliance avait été promulgué comme code agricole à la réorganisation de la justice sous Josaphat, II Par., XVII, 7-9.

1. *Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israel's*, Halle, 1888.

2. *Das Bundesbuch*, Halle, 1892, Cf. *Exodus, Leviticus und Numeri*, Göttingue, 1903, p. XLVII-LII.

Cette hypothèse n'est pas fondée. Les autres critiques estiment que ce code est le résumé du droit coutumier d'Israël sous la royauté pleinement organisée. Il aurait donc été écrit après David, vers la fin du IXe siècle ou au commencement du VIIIe et vraisemblablement, suivant la pensée de Wildeboer, dans les cercles sacerdotaux de Béthel. Stade, ayant imaginé que le code de l'alliance ordonnait de sacrifier à Jahvé le fils premier-né, le rapportait à la seconde moitié du règne de Manassé (commencement du VIIe siècle), puisque ce roi imposa les sacrifices humains en l'honneur de Jahvé, par imitation du culte de Moloch. Holzinger y verrait plutôt l'opposition faite, au nom du droit primitif, par l'ancien jahvéisme au jahvéisme nouveau, inauguré par les prophètes. Driver, p. 37, fait remarquer que les lois de ce code sont simples et conviennent à une société peu développée, quoique ayant fait déjà quelques progrès dans la civilisation. Les préceptes concernant le culte sont assez élémentaires; certaines dispositions, telles que le droit du talion, Exod., XXI, 23-25, sont primitives, et beaucoup ont trait à l'agriculture. L'ensemble présente un réel cachet d'antiquité. Depuis que l'on connaît le code babylonien d'Hammourabi, découvert récemment, on a constaté entre lui et le livre de l'alliance une certaine ressemblance. « Ce sont les mêmes principes, et lorsque l'application tombe sur les mêmes objets, la rencontre est presque littérale, sans qu'il soit nécessaire de supposer un emprunt littéraire [1]. » Le code hébreu est non seulement supérieur au code babylonien au point de vue de la pureté du sens moral et de la délicatesse du sentiment religieux; il s'en écarte encore « par tout ce qui dis-

1. P. Lagrange, *Le code de Hammourabi*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 50.

tingue une société opulente, agricole, commerçante, d'une société patriarcale de semi-nomades qui pratiquent l'agriculture en même temps que l'élevage des troupeaux, mais qui ignorent les complications de la vie urbaine » [1]. Aussi le P. Lagrange [2], appuyé sur la tradition qui représente Moïse comme le législateur d'Israël, reconnaît que le code de l'alliance est aussi ancien que Moïse.

La législation du code de l'alliance étant, au jugement des critiques, la plus ancienne législation écrite d'Israël, nous allons signaler ses principales dispositions, sinon morales et civiles, du moins religieuses et cultuelles, qui sont à la base du développement des codes subséquents. Elles répondent, du reste, aux faits racontés dans les documents élohiste et jéhoviste et à l'histoire d'Israël, antérieure au grand mouvement prophétique. Elles servent donc de terme de comparaison avec les dispositions parallèles des autres codes et permettent de constater le progrès réalisé, au cours des siècles, dans les institutions d'Israël.

La loi de l'autel, Exod., xx, 24-26, ordonne que l'autel du sacrifice soit de terre ou de pierres brutes et non taillées ; il peut être élevé en tout lieu où Dieu a manifesté son nom, et il n'aura pas de degrés, de peur que le sacrificateur, en les gravissant, ne découvre sa nudité en présence de Dieu. Cette législation n'accorde pas aux

1. P. Lagrange, *Le code de Hammourabi*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 50.

2. *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 177. Cf. J. Jeremias, *Moses und Hammourabi*, Leipzig, 1903, p. 30-37 ; H. Grimme, *Das Gesetz Chammourabis und Moses*, Cologne, 1903, p. 36 sq. ; S. Œttli, *Das Gesetz Hammurabis und die Tora Israels*, Leipzig, 1903 ; D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, Vienne, 1903.

Israélites la liberté d'élever partout où il leur plaira un autel au Seigneur ; il faut que le lieu choisi ait été déjà sanctifié par une intervention divine ; mais elle ne suppose ni sanctuaire unique ni lieu fixé pour tous. Les patriarches dressent des autels et offrent des sacrifices aux endroits où Jahvé leur est apparu. Le tabernacle, où se trouve l'arche, n'est pas le lieu du culte centralisé. On y va consulter Dieu, qui pourtant se révèle ailleurs ; on offre des sacrifices devant l'arche, mais pas exclusivement devant elle. Cette loi est appliquée encore à l'époque des Juges. Nonobstant l'existence du sanctuaire de Silo, où l'arche est conservée, on offre ailleurs des sacrifices, Jud., VI, 26-28 ; XI, 11, 31 ; XIII, 15-23. Michas a une maison de Dieu, XVII, 5. Les Danites établissent un sanctuaire à Laïs qu'ils ont conquise, XVIII, 11 sq. Le sanctuaire de Silo, I Sam., I, 9 ; III, 2, 3, 15, n'est que le sanctuaire principal. Quand l'arche fut prise par les Philistins, on sacrifiait en diverses localités, I Sam., VI, 14, 15 ; VII, 9, 17 ; IX, 12 ; XI, 15 ; XIII, 9, 12 ; XVI, 2-5 ; XX, 29 ; XXI, 1 ; XXII, 11, 18 ; II Sam., VI, 12-15, 17-19 ; XXIV, 18-25. Le culte se continuait, dans le royaume de Juda, sur les hauts-lieux, même après la construction du Temple de Jérusalem, I Reg., III, 2-4 ; XV, 14 ; XXII, 44 ; II Reg., XII, 3 ; XIV, 4 ; XV, 4, 35, et dans le royaume d'Israël, I Reg., XII, 26-33 ; Amos, IV, 4 ; V, 5 ; VIII, 14 ; Ose., IV, 15 ; IX, 15 ; XII, 12. Élie et Élisée ne réclament pas contre la pluralité des autels, mais seulement contre le culte qui y est célébré. Élie se plaint de la destruction des autels de Jahvé, I Reg., XIX, 10, 14 ; il dresse un autel au Carmel, XVIII, 30, 32, et Élisée sacrifie chez lui, XIX, 21.

Le code de l'alliance contient peu de renseignements sur la nature des sacrifices. Il stipule qu'on ne se pré-

sentera pas devant Dieu les mains vides, Exod., XXIII, 15 ; il ordonne d'offrir à Dieu les prémices de l'aire et du pressoir et les premiers-nés des bœufs et des chèvres, XXII, 28, 29 (héb.). Le rachat du premier-né de l'homme, *ibid.*, est aussi imposé, mais sans que le prix en soit fixé. La dîme n'est pas mentionnée ; mais les prémices des fruits de la terre sont exigées, Exod., XXIII, 19. On ne devait mêler rien de fermenté aux sacrifices, ni rien conserver des victimes pour le lendemain, ŷ. 18. Les sacrifices paraissent donc comme une offrande spontanée des biens de la terre au Seigneur. Les patriarches en avaient offert à Dieu, Gen., XXII, 13 ; XXXI, 54 ; XLVI, 1. Jéthro offre des holocaustes ; Aaron et les anciens d'Israël participent à son sacrifice, Exod., XVIII, 12. Moïse députe des jeunes hommes pour immoler des taureaux en actions de grâces, Exod., XXIV, 5.

Le livre de l'alliance commande la célébration de trois fêtes annuelles, חַגִּים : 1° la fête des azymes qui dure sept jours, au mois d'abib ; 2° celle de la moisson ; 3° celle de la récolte des fruits, Exod., XXIII, 14-18. Les deux dernières ont un caractère nettement et exclusivement agricole. La première, qui a lieu au printemps, se rapporte moins directement à l'agriculture ; elle est déjà rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte. Le livre de l'alliance ne parle pas de la Pâque. La durée des deux dernières fêtes n'est pas non plus fixée. La célébration de ces fêtes n'est pas expressément mentionnée dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Une fête annuelle avec des danses de jeunes filles avait lieu à Silo, Jud., XXI, 19. Les parents de Samuel allaient chaque année au même sanctuaire, I Sam., I, 3, 21 ; II, 19. Jéroboam Ier établit dans son royaume au huitième mois une fête pareille à celle qui se célébrait en Juda. I Reg.,

XII, 32, 33. Les anciens prophètes mentionnent plusieurs fois des fêtes religieuses, mais sans les désigner par des noms particuliers.

Le livre de l'alliance impose la célébration du repos sabbatique, mais dans un but humanitaire, sans relation avec le récit de la création, Exod., XXIII, 12, aussi bien que celle de l'année sabbatique, *ibid.*, 10, 11. Il ne parle pas d'un sacerdoce distinct. Dans l'histoire élohiste des patriarches, les patriarches offrent eux-mêmes des sacrifices. Moïse, et non Aaron, aidé de jeunes gens, immole le sacrifice de l'alliance, Exod., XXIV, 5-8. Aaron n'apparaît comme prêtre que dans l'histoire du veau d'or, Exod., XXXII, et la tribu de Lévi, qui frappe les coupables, n'a pas encore de droits spéciaux. C'est Moïse et Josué qui ont accès au tabernacle, Exod., XXXIII, 7-11. Dans l'histoire des Juges, on ne voit l'intervention d'aucun prêtre; il est question de lévites dans deux épisodes, Jud., XVII-XXI. A Silo, il y a toutefois une famille sacerdotale, celle d'Héli, I Sam, I, II, sans lien avec Aaron. Samuel, fils d'un Éphraïmite, joue un rôle sacerdotal. Saül, David et Salomon offrent des sacrifices sans prêtres. Jusqu'à l'érection du Temple de Jérusalem, les fonctions du sacerdoce sont remplies par différents personnages, qui ne se rattachent pas à la famille d'Aaron. On voit des prêtres autour du Temple. Mais, dans le royaume d'Israël, les sacrifices sont offerts ou par le roi Jéroboam Ier, I Reg., XIII, 1, ou par Élie et Élisée. Dans les sanctuaires de Béthel et de Dan, Jéroboam Ier avait institué des prêtres non lévitiques, I Reg., XII, 31.

Toutes ces institutions religieuses du livre de l'alliance diffèrent, nous le verrons plus loin, de celles du Deutéronome et du code sacerdotal. Elles répon-

dent à un stade moins avancé du développement de la religion d'Israël, et à une époque plus ancienne [1].

## ARTICLE DEUXIÈME

## Document jéhoviste, J.

### § I. — CONTENU

Nommé ainsi à cause de l'emploi constant qu'il fait du nom de Jahvé, même avant que ce nom ait été révélé à Moïse au Sinaï, ce document est un livre historique, qui racontait les origines de l'humanité ou l'histoire primitive, celle des patriarches, ancêtres d'Israël, et la formation de ce peuple par Moïse, au moins jusqu'à la mort de ce dernier. Kuenen l'étendait jusqu'à l'établissement des Israélites au pays de Chanaan. Quelques critiques récents y introduisent même l'histoire des rois, jusqu'à la chute de la maison d'Achab ou à l'avènement de Jéhu (Bacon). Si le jéhoviste contenait des lois (on discute dans quelle mesure), il n'avait pas été composé pour promulguer des lois nouvelles. Ce n'est donc pas un code; c'est une histoire sainte.

Le jéhoviste remonte plus haut que l'élohiste, puisqu'il contient un récit de la création du monde, d'Adam et d'Ève dans l'Éden, Gen., II, 4*b*-25. Suit l'histoire de la chute, III, 1-24; puis, l'histoire de Caïn et d'Abel, et la descendance des Caïnites, IV, 1-26; la naissance de Noé, V, 29; et dans le récit du déluge, la cause morale du cataclysme, VI, 1-8, l'entrée dans l'arche, VII, 1-10, la pluie, 12, la fermeture de l'arche et la durée du déluge, 16*b*, 17, les résultats, 22, 23, la cessation, VIII,

1. Cf. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Göttingue, 1905, p. 84-104.

2*b*, 3*a*, le triple envoi de la colombe, 6-12, la constatation du déssèchement de la terre par Noé, 13*b*, le sacrifice de Noé, 20-22; l'ivresse du patriarche et la malédiction de Chanaan, IX, 18-27, la généalogie de Cham, X, 8-19, celle de Sem, 21, 24-30; la tour de Babel, XI, 1-9; les ancêtres d'Abraham, 28-30. Ainsi se termine l'histoire primitive. L'histoire d'Abraham et d'Isaac forme le début de l'histoire des patriarches. Elle comprend la vocation d'Abraham et la migration de ce patriarche en Chanaan et en Égypte, XII, 1-4*a*, 6-20; le retour au pays de Chanaan, la séparation de Lot et le partage de la contrée, XIII, 1-5, 7-11*a*, 12*b*-18; alliance d'Abraham avec Dieu, XV (en partie); Agar, sa fuite dans le désert, XVI, 1*b*, 2, 4-14; visite des anges, promesse d'un fils à Abraham, destruction de Sodome, XVIII, 1-XIX, 28; Sara conçoit, XXI, 1*a*, 2*a*; Abraham à Bersabée, 33, promesses à Abraham, XXII, 15-18; descendance de Nachor, 20-24; mariage d'Isaac, XXIV, 1-67; Abraham épouse Céthura, XXV, 1-6; Isaac au puits du vivant, 11*b*; lieu où habitait Ismaël, 18; naissance d'Ésaü et de Jacob, 21-26*a*; Ésaü vend son droit d'aînesse, 27-34; promesses divines renouvelées à Isaac; Rébecca chez Abimélech, XXVI, 1-14; Isaac se sépare d'Abimélech, fait creuser des puits, reçoit de nouvelles promesses de Dieu et fait alliance avec Abimélech, 16, 17, 19-33; la bénédiction de Jacob, XXVII, 1-45; celui-ci part à Haran, XXVIII, 10; sa vision à Béthel, 13-16, 19; il arrive chez Laban, XXIX, 2-14; il a de Lia quatre fils, 31-35; il épouse Bala, servante de Rachel, XXX, 3*b*-5, 7; Zelpha, servante de Lia, 9-13; épisode des mandragores, 14-16; naissance de Zabulon, 20*b*, et peut-être de Dina, 21; de Joseph, et richesses de Jacob, 24-43 (sauf retouches ou mélanges); Jacob veut retourner auprès d'Isaac, XXXI, 1, 3; pierres amoncelées à Galaad, 46, 48-

50; Jacob prévient Ésaü de son arrivée, XXXII, 4-14*a*; il lutte avec l'ange, 23-35; il est accueilli par Ésaü, XXXIII, 1-17; Dina à Sichem, XXXIV, 2*b*, 3, 5, 7, 11, 12, 19, 25*a*, 26, 30, 31; Jacob à Béthel, XXXV, 6*a*, 14; il en part, 21, 22*a*. L'histoire de Joseph vendu par ses frères, XXXVII, combine si intimement E et J que les critiques n'ont pas réussi à discerner les particularités des deux récits; d'accord pour l'essentiel, ils diffèrent au sujet des détails. L'histoire de Juda et de Thamar, XXXVIII, 1-30, est entièrement jéhoviste. La biographie de Joseph reprend et montre Joseph chez Putiphar, XXXIX, 1-23; quelques détails seulement lui ont été empruntés, XL-XLII, notamment le verset 38 de ce dernier chapitre. Les c. XLIII et XLIV, sauf quelques détails, sont du jéhoviste. Joseph va au-devant de son père, XLVI, 28-34; il établit ses frères à Gessen, XLVII, 1-5*a*, 6*b*; la famine, 13-27*a*; Jacob règle sa sépulture, 29-31; prophétie de Jacob sur ses fils, XLIX, 1*b*-28*a*; sépulture de Jacob, L, 1-11, 14.

Le jéhoviste racontait ensuite les événements qui ont amené la sortie des Israélites de l'Égypte : l'oppression des descendants de Jacob, Exod., I, 6, 8-12; la fuite de Moïse au pays de Madian, II, 15-23*a*; la mission que Moïse reçoit de sauver son peuple, les signes qui la démontrent et les épisodes du retour en Égypte, III, 7, 8, 16-20; IV, 1-16, 19, 20*a*; 22-31; Pharaon, au lieu d'accorder à Moïse sa demande, opprime de plus en plus les Israélites, V, 1-VI, 1; les plaies d'Égypte, VII, 14-18, 23, 25-29; VIII, 4-11*a*, 16-29; IX, 1-7, 13-21, 23*b*-34; X, 1-7, 13*b*-19, 28, 29; XI, 4-8; quelques critiques attribuent au jéhoviste la célébration de la Pâque, XII, 21-27; tous lui reconnaissent ce qui concerne la dernière plaie, 29, 30. L'analyse du récit de l'exode n'est pas certaine; le c. XIII est de JE; on accorde à J la mention de la co-

lonne lumineuse, 21, 22. Pharaon poursuit les fugitifs, qui murmurent; l'ange se place entre les deux camps; les Égyptiens sont défaits et les Israélites délivrés, XIV, 5-7, 10-14, 19, 20, 21*b*, 24, 25, 27*b*, 30, 31; stations à Mara et à Élim, XV, 22-27; la manne, XVI, 4, 5, 25-30; station à Raphidim, XVII, 1*b*, 2, 7; apparition de Dieu au Sinaï, XIX, 20-25; Dieu se montre aux anciens d'Israël, XXIV, 1, 2, 9-11; adoration du veau d'or, XXXII, 1-14; petit code de lois, XXXIV, 1-28 (Décalogue jéhoviste).

Pour le séjour des Israélites dans le désert, le triage des sources élohiste et jéhoviste n'est plus possible. On attribue spécialement à J l'épisode de Hobab, Num., X, 29-32; les réclamations des Israélites, las de la manne, et l'envoi des cailles, XI, 4-6, 10*b*, 11-23, 31-35. La part de J dans le récit des espions envoyés au pays de Chanaan ne peut être déterminée avec précision, XIII, XIV, pas plus que dans les c. XX-XXV, 5; XXXII, 1-17, 20-27, 34-42. Dans les derniers chapitres du Deutéronome, qui proviennent de JE, le partage n'est pas fait, et on ne peut guère attribuer à J avec certitude que XXXIV, 1*b*-4. Le jéhoviste racontait aussi la conquête de la Terre promise. Sur sa part dans les Juges, voir le P. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. XXIII-XXXII.

## § 2. — CARACTÈRES

### I. *Au point de vue historique.*

L'écrit jéhoviste est plus complet que l'élohiste: il remonte aussi haut que possible, jusqu'à la création du monde et de l'humanité; il raconte donc l'histoire primitive, les traditions sur les ancêtres d'Israël, sur l'origine de ce peuple, et il pousse son récit, au moins, jus-

qu'après la conquête du pays de Chanaan. En mettant bout à bout les fragments qui en ont été conservés, on reconstituerait un livre, sinon exempt d'obscurités et de lacunes, du moins suffisamment suivi et intelligible. Il renferme presque tous les traits principaux de l'histoire sainte et il en a l'esprit, puisqu'il envisage les faits qu'il rapporte au point de vue religieux et moral. C'est l'histoire du peuple de Jahvé qu'il raconte. Son écrit est donc en même temps une histoire nationale et religieuse.

Pour la période primitive, il a reproduit la tradition populaire et quelques chants de l'âge héroïque. Voulant comme l'élohiste rapporter ce que Dieu avait fait pour leurs pères et par leurs pères plutôt que ce qu'avaient fait leurs pères, il a, nonobstant de légères divergences, le même caractère. L'histoire des patriarches est foncièrement la même dans les deux narrations ; elle ne se diversifie que par quelques particularités. Ainsi, dans la biographie de Joseph, le rôle principal de ses frères est joué par Juda, tandis que l'élohiste met Ruben en évidence. De plus notables divergences ont été constatées dans l'histoire de Moïse et de la conquête de Chanaan. Pour lui, les Israélites en Égypte habitent à part des Égyptiens dans la province de Gessen, et les plaies dont est frappée l'Égypte ne sont pas des représailles, comme pour l'élohiste, mais des coups divins, destinés à décider Pharaon à laisser aux Israélites la liberté d'aller offrir des sacrifices à leur Dieu au désert, et à accréditer Moïse et Aaron auprès du roi d'Égypte. Selon Wellhausen, le jéhoviste reproduirait une ancienne tradition, suivant laquelle les Israélites, au sortir de l'Égypte, seraient allés directement à Cadès, y auraient séjourné longtemps et y auraient établi leur législation particulière, fondée sur la pratique de la vie. Cependant il y aurait joint la

tradition du Décalogue, révélé au Sinaï. Mais il semble plutôt que, dans la trame de son histoire, la législation du Sinaï a précédé le séjour des Israélites à Cadès. Il nomme le beau-père de Moïse Chobab, tandis que l'élohiste l'appelle Jéthro ; selon Wellhausen, primitivement il ne connaissait pas le nom de ce personnage, et on a inséré plus tard dans son récit des traditions différentes qui le nommaient Raguel ou Chobab, prêtre de Madian. Wellhausen prétendait encore que le jéhoviste ne connaissait pas Aaron, et il attribuait au rédacteur jéhoviste l'insertion de tous les passages, où il est parlé du frère de Moïse. Il semble plus probable à Holzinger que le jéhoviste connaissait Aaron, mais qu'il le plaçait seul aux côtés de son frère en Égypte et au Sinaï, et ne parlait pas de Hur. Quant à la conquête de la Palestine, il la fait commencer par les contrées situées à l'est du Jourdain. Les critiques sont en grand désaccord sur l'existence et le rôle de Josué comme chef d'Israël et conquérant du pays à l'ouest du Jourdain, dans le récit jéhoviste. La question littéraire de la narration de cette conquête est aussi compliquée que celle de sa valeur historique.

Le document jéhoviste est dans l'ensemble parallèle à la partie historique du code sacerdotal ; mais son procédé, comme ses vues, est différent. L'histoire ne se déroule pas d'après un schème déterminé, mais suit simplement l'ordre chronologique. Cependant on remarque quelques traits, qui trahissent la réflexion et l'esprit de système. Ainsi le premier homme est anonyme, הָאָדָם, avec l'article. Les fils des patriarches se marient tous avant la fin de la vie de leurs pères. Le nombre sept est plusieurs fois employé : sept paires d'animaux purs entrent dans l'arche, Gen., VII, 2 ; les événements du cataclysme se produisent

de sept jours en sept jours, Gen., VII, 4; VIII, 10 sq.; on rapporte sept plaies d'Égypte; la prise de Jéricho a lieu après sept jours, Jos., VI, 15. Les espions sont choisis des douze tribus; douze pierres sont dressées dans le lit du Jourdain; le chiffre de quarante est encore mentionné, Gen., VII, 17; VIII, 6. L'auteur aime à donner l'étymologie des noms propres de personnes et de lieux : Ève, Caïn, Seth, Noé, Phaleg, Nod, Béthel, etc., et celle du nom *ischa* (femme), Gen., II, 23. L'explication de ces noms répond à l'histoire des personnages ou des localités ainsi nommés. Le caractère d'Ésaü et de Jacob est en rapport avec la signification de leurs noms, Gen., XXV, 24-35. Les noms des fils de Jacob sont justifiés par les relations de leurs mères, Gen., XXIX, XXX. Les noms des localités dérivent aussi des événements qui s'y sont passés, Gen., XVI, 13, 14; XXI, 28-31; XXXI, 46 sq.; Exod., XVII; Num., XXI, 1-3. Quoique moins détaillé et plus descriptif que la narration élohiste, le récit jéhoviste contient quelques particularités qui lui sont propres, par exemple le nom de Gessen et la localisation précise de certains événements. Les lieux habités par les patriarches sont signalés, Gen., XXIV, 62; XXV, 11; XXVI, 23, 25-33; XXVIII, 10; XXXVII, 14; XLVI, 1. Les patriarches ne sont plus de purs nomades: ils sont stationnaires et cultivent les terres, Gen., XVI, 12. Quelques-uns ont cependant encore le caractère sauvage des fils de la steppe; ainsi Ismaël, Gen., XVI, 12; Ésaü, XXV, 27; XXVII, 40. Si les ancêtres du peuple juif sont plus pacifiques et apparaissent comme des hommes pieux et amis de Dieu, ils sont néanmoins forts et ne reculent pas devant la lutte, Gen., XXIX, 2, 3, 8-10; XXXII, 25 sq. Abraham et Jacob et d'autres personnages secondaires ont une physionomie nette et tranchée; et l'individualité des patriarches est mise

en relief. La vie patriarcale avec ses mœurs et ses usages propres est bien décrite. L'esprit national d'Israël avec son particularisme social et religieux est bien marqué : Israël se distingue des peuples voisins, étrangers ou alliés par le sang.

II. *Au point de vue religieux.*

Les critiques regardent le document jéhoviste comme un écrit prophétique, parce qu'il envisage et présente l'histoire de l'humanité et d'Israël en conformité avec les principales idées religieuses et morales des prophètes. Pour lui, Jahvé (nom qu'il donne à Dieu dès le début) est le maître de la terre entière, Exod., IX, 29, par conséquent le Dieu des païens aussi bien que des Israélites. Il a créé le monde. Il a été connu d'Adam et honoré par les patriarches. Il décide du sort heureux ou malheureux des particuliers. Il intervient dans les événements de l'histoire, et il accomplit des miracles en faveur de son peuple, notamment les plaies d'Égypte, la submersion des Égyptiens dans la mer Rouge, et la nuée lumineuse. Il est donc le maître des éléments qu'il fait servir à ses desseins. Jahvé n'est pas la divinité abstraite; c'est le Dieu vivant, qui s'occupe de son peuple, qui se laisse toucher par les prières d'Abraham et de Moïse. Il règle les destinées d'Israël et étend sa providence sur tous les peuples, Gen., XII, 3; XXVIII, 14. Pour exprimer les relations de Jahvé avec les hommes, l'écrivain jéhoviste emploie constamment des anthropomorphismes. Dieu entre en rapport direct et immédiat avec ceux à qui il révèle ses volontés. Il apparaît à Abraham, à Jacob, etc., sous une forme humaine. Jahvé agit comme un homme le ferait ; il crée l'homme avec de la terre, Gen., II, 7; il plante le jardin d'Éden, 8; il forme la femme avec une côte d'Adam, 21,

22 : il se promène dans le jardin, Gen., III, 8 ; il s'entretient avec Caïn et met sur lui un signe, Gen., IV, 9-15 ; il ferme la porte de l'arche, Gen., VII, 16 ; il descend sur terre pour voir la tour que bâtissaient les hommes et pour confondre leur langue, Gen., XI, 5, 7. Ce n'est pas seulement à l'enfance du monde, c'est encore dans l'histoire d'Israël que Jahvé agit ainsi ; il fond sur Moïse et cherche à le tuer, Exod., IV, 24 ; il brise les roues des chars égyptiens, Exod., XIV, 25. Jahvé éprouve les mêmes sentiments que les hommes : il se repent et s'afflige dans son cœur, Gen., VI, 6, 7 ; Exod., XXXII, 14 ; il jure et fait des serments, Gen., XXIV, 7 ; Num., XI, 12 ; il est en colère, Exod., IV, 14. L'écrivain jéhoviste a cependant reproduit dans son récit quelques traits mythologiques : l'arbre de la science, le commerce charnel des fils de Dieu (les anges) avec les femmes, l'arc-en-ciel donné à Noé comme signe de l'alliance divine, etc.

Les idées prophétiques du jéhoviste apparaissent aussi dans le domaine de la morale. Il traite le problème de l'origine du mal dans le monde et il est l'historien de la chute d'Adam et d'Ève. Il montre aussi le progrès du péché et du mal dans l'humanité. Caïn et sa race sont maudits. La civilisation, œuvre des Caïnites, sert à étendre et à augmenter le crime. Des anges eux-mêmes se pervertissent et leur union avec les filles des hommes donne naissance à une race de géants, fameux par leurs excès plus encore que par leur taille. Le cœur de l'homme déchu est porté au mal, Gen., VI, 5, et le déluge est nécessaire pour purifier la terre. Après le déluge, Dieu constate encore les inclinations perverses de l'humanité, Gen., VIII, 21. Aussi le jéhoviste signale-t-il l'immoralité de Cham, Gen., IX, 22 ; la division des hommes, XI, 1-9 ; le crime de Sodome et la conduite des filles de Lot, XIX.

Il accentue l'infidélité et la désobéissance des Israélites à l'époque mosaïque, Exod., xvi, 4, 5, 25-30; xvii, 2, 7; xiv, 11 sq.; xxxii, 9-14; xxxiii, 12-xxxiv, 22; Num., xi, xii, xxv; Deut., xxxi, 16-22. Il est pessimiste. Mais Dieu, par des interventions continues, s'oppose à la corruption grandissante, en punissant les coupables, surtout en se préparant, dès la vocation d'Abraham, un peuple saint, qui conservera dans le monde le culte de Dieu et sera plus tard la bénédiction de toutes les nations. Le jéhoviste a mêlé à son récit des vues prophétiques sur l'avenir et les desseins miséricordieux de Dieu envers les hommes coupables, Gen., iii, 15; v, 29; xviii, 18; xxviii, 14.

Il insiste sur la foi en Dieu, qu'il loue en Abraham et qui a été pour ce patriarche la cause des bienfaits divins et de la sainteté, Gen., xv, 6. La délivrance de l'oppression égyptienne est due à la foi des Israélites, Exod., iv, 1, 31; xiv, 31; xix, 9. Au désert, ceux-ci sont bénis ou punis selon qu'ils ont cru ou manqué de confiance, Num., xiv, 11. Caïn, Abel, Noé, Abraham et Jacob offrent des sacrifices à Jahvé en n'importe quel lieu; et ces localités deviennent des lieux saints. On attribue au jéhoviste un Décalogue, Exod., xxxiv, 14-26, qui est exclusivement religieux et rituel, puisqu'il ordonne la célébration du sabbat et des fêtes annuelles. Cet écrit connaît la fête de Pâque, qu'il rattache à la sortie d'Égypte. Dans les fragments conservés, il n'est peut-être pas parlé du sacerdoce aaronique. Il y est question de la distinction entre animaux purs et impurs.

### III. *Au point de vue littéraire.*

1° *Expressions et formes grammaticales spéciales.* — La principale particularité du vocabulaire jéhoviste est l'emploi du nom de Jahvé dès le début du récit et an-

térieurement à la révélation de ce nom au Sinaï. La Mésopotamie est nommée אֲרַם נַהֲרַיִם, Gen., xxiv, 10. Jacob est appelé Israël à partir de Gen., xxxii, 29. La montagne sur laquelle Dieu apparut à Moïse est le Sinaï. Les habitants de la Palestine sont des Chananéens, Gen., x, 18, 19; xii, 6; xxiv, 3, 37; l, 11; Num., xiii, 29; xiv, 25, 43, 45. Un certain nombre de noms communs ne sont employés que par le jéhoviste dans l'Hexateuque : אֲבִי, « père de, » précédant dans les listes généalogiques, Gen., iv, 20, 21; x, 21; xi, 29; xxii, 21, le nom du ou des fils; אֲדָמָה, « terre labourable, » au lieu de אֶרֶץ, employé par E et P; אַחִיו, « son frère, » Gen., iv 21; x, 25, pour désigner le second fils, frère du premier-né; וְאִשְׁתּוֹ אִישׁ, Gen., vii, 2; אָלָה, dans le sens de serment, Gen., xxiv, 41; xxvi, 28; הָיָה בָאָרֶץ, dans le sens d'exister, Gen., ii, 5; vi, 4; voir des formules analogues. Gen., xix, 31; vi, 6; בַּאֲכָה, « deux fois, » Gen., x, 19, 30; xiii, 10; אֶבָּנֶה מִמֶּנָּה, Gen., xvi, 2; xxx, 3; בְּרוּךְ יְהוָה, Gen., xxiv, 31; xxvi, 29, cf. Gen., xii, 3; xviii, 18; xxviii, 14; כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה, Gen., xxiv, 28; xxxix, 17, 19; xliv, 7; cf. Gen., xxx, 34; xliv, 10; xlvii, 30; Exod., viii, 6; « être quelque chose, » Gen., iv, 2, 17, 20, 21, 22; x, 9; xix, 26; xxv, 27; זְקֻנִים, rattaché avec יָלַד, Gen., xxi, 2, 7; xxiv, 36, et avec יֶלֶד, Gen., xliv, 20; חָרֵב, Gen., viii, 13; cf. vii, 12; Exod., xiv, 21; טֶרֶם, Gen., ii, 5; xix, 4; xxiv, 15, 45; Exod., ix, 30; x, 7; יָדוֹת, Gen., xliii, 34; xlvii, 24; יָדַע, « connaître » (par euphémisme), Gen., iv, 1, 17, 25; xix, 5, 6; xxiv, 16; xxxviii, 26; יָלַד, « engendrer, » Gen., iv, 18; x, 8, 13, 15, 26; xxii, 23; לְ, comme particule de temps, Gen., viii, 11; xxiv, 11; xlix, 27; Exod., xxxiv, 2; הִתְמַהְמַהּ, Gen., xliii, 10; xix, 16; Exod., xii, 39; מִסְפּוֹא, Gen., xxiv, 25, 32; xlii, 27; xliii, 24; מִקְנֶה, « jusqu'à l'arrivée, » suivi d'un nom propre

de lieu, Gen., XXVI, 14 : XLVII, 17, 18 : נִשְׁמַת חַיִּים, « souffle de vie, » Gen., II, 7 ; VII, 22 ; עָבַד בָּן, « user, » Gen., XXIX, 35 ; XXX, 9 : קָצַב, Gen., XLV, 5 : VI, 6 ; XXXIV, 7 ; III, 16, 17 : V, 29 : קָתַר, Gen., XXV, 21 ; Exod., VIII, 4, 5, 24, 25, 26 ; IX, 28 ; X, 17, 18 ; הִפְלָה, dans le sens de « séparer, » Exod., VIII, 18 ; IX, 4 : XI, 7 : פָּצַר בְּ, Gen., XIX, 3, 9 ; XXXIII, 11 ; « tomber au cou de » quelqu'un « et pleurer, » Gen., XXXIII, 4 : XLV, 14 ; XLVI, 29 : צָעִיר et צְעִירָה, « le plus jeune » de deux frères ou sœurs, Gen., XIX, 31, 34, 35, 38 ; XXV, 23 ; XXIX, 26 ; XLIII, 33 ; XLVIII, 14 : קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, Gen., IV, 26 : XII, 8 : XIII, 4 : XXI, 33 ; XXVI, 25 ; Exod., XXXIV, 5 : שָׂפָה, « langue, » Gen., XI, 1, 6, 7, 9. Joignez-y quelques formes grammaticales : la prédominance du suffixe verbal sur l'emploi du אֵת, חָבַק et נָשַׁק avec l'accusatif, קָרָא construit avec לְ ; l'emploi des noms de peuples au singulier ; ainsi le peuple de Dieu est appelé Israël ; מִצְרַיִם est pris pour un nom au singulier ; chaque tribu d'Israël a ordinairement un nom spécial.

2° *Style.* — Les critiques déclarent unanimement que le jéhoviste est non seulement le meilleur narrateur de l'Hexateuque, mais encore de tout l'Ancien Testament. Ils admirent la vivacité, la clarté et le fini de ses récits. Il excelle à décrire d'une façon vivante, surtout dans la Genèse, le caractère des personnages et il décrit les événements en quelques traits bien frappés. Il aime la mise en scène, multiplie les dialogues et nuance les sentiments. Les plus belles narrations de la Genèse lui appartiennent. Il cite des chants antiques ; il a du souffle poétique. Son livre est une sorte d'épopée nationale.

## § 3. — UNITÉ LITTÉRAIRE OU PLURALITÉ DES ÉCRITS JÉHOVISTES

Parce que les récits du jéhoviste ont souvent pour théâtre Hébron et ses environs, on considère généralement l'auteur comme un écrivain du royaume de Juda. La personne de Juda est mise en relief, spécialement dans l'histoire de Joseph, et si le c. XXVIII de la Genèse semble n'être pas à son honneur, les anciens ne concevaient pas sans doute l'honneur comme nous et les détails de ce récit devaient intéresser surtout les Judéens. Mais son ouvrage est-il tout entier de sa main, et la rédaction est-elle d'un seul jet? Sans parler de légères intercalations, qui auraient pu y être introduites plus tard, beaucoup de critiques ont distingué dans le jéhoviste la trace de mains différentes et au moins deux écrivains jéhovistes, J 1 et J 2. Dans l'histoire primitive, il y a, au moins, trois morceaux, qui ne cadrent pas avec l'ensemble : la généalogie des Caïnites, Gen., IV, 16-24, qui ne se rattache ni au récit du fratricide ni à celui du déluge, puisque la civilisation caïnite est contraire à la malédiction de Caïn par Dieu et à sa punition par le moyen du déluge; les épisodes de Noé et de la vigne, Gen., IX, 20-27, et de la tour de Babel, Gen., XI, 1-9, ne rentrent pas dans le cadre du déluge, puisque Noé, cultivateur et vigneron, diffère du héros du déluge, et que l'intervention divine à Babel contredit la division naturelle des peuples, formée par le simple accroissement de l'humanité postdiluvienne. Si Wellhausen et Dillmann rapportent ces passages divergents à de simples remaniements de J, ou à la source E, Kuenen [1]

1. *Histoire critique*, t. I, p. 151-158, 162-163.

distinguait, dans l'histoire primitive, deux couches superposées. Les plus anciennes parties, J 1, comprenaient Gen., II, 4 *b*-25; III; IV, 1, 2 *b*, 16 *b*-24; VI, 1-4; IX, 20-27; XI, 1-9. Cette tradition originelle s'enrichit d'abord de Gen., IV, 2 *a*, 3-16 *a*, vieux récit qui rentrait dans le cadre du paradis et de l'histoire des Caïnites. Un écrivain postérieur, J 2, qui a connu le mythe babylonien du déluge, l'a arrangé dans le sens israélite, en empruntant le nom du héros à Gen., IX, 20-27. Il a formé la généalogie des Séthites d'après celle des Caïnites et il a ajouté la table ethnographique. Sa main se retrouve encore dans l'histoire des ancêtres d'Israël. On lui doit Gen., XII, 10-20, quelque chose du c. XV; XVIII, 17-19, 22 *b*-33 *a*; XXXIX. Sa valeur historique est moindre que celle de J 1 et sa tendance morale est très prononcée. Enfin, à partir de Gen., XX, jusqu'à Josué, J 1 a encore été modifié, en partie d'après E, sans qu'il soit possible d'indiquer exactement les retouches subies.

Budde[1] a reconnu, dans l'histoire primitive, deux principaux courants jéhovistes. Le premier, J 1, contenait cette histoire, hormis le récit du déluge. Elle ne nous est pas parvenue intacte; le début manque et ce qui reste a subi des modifications. Ces fragments doivent être disposés dans l'ordre suivant : Gen., II, 4 *b*-9, 16-25; III, 1-19, 21; VI, 3; III, 23; IV, 1, 2, 16-24; VI, 1, 2, 4; X, 9; XI, 1-9; IX, 20-27. Le second courant, J 2, comprenait principalement le récit du déluge, d'origine babylonienne, conservé d'une façon incomplète dans le texte actuel. Il s'y ajoutait une table des peuples, dont le début est reproduit, Gen., IX, 18 *a*, 19, et dont quelques par-

1. *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 521-531.

ties se retrouvent au c. x; puis, une généalogie des Sémites, dont des débris se rencontrent, x, 21-23, 25; enfin, une histoire des patriarches, xi, 28 sq., faisant venir Abraham d'Ur en Chaldée. Peut-être, J2, comme la légende babylonienne, dont il dépend, commençait-il par un récit de la création. J 1 reproduit la plus ancienne histoire hébraïque des origines; J 2 l'a connue, mais l'a retouchée d'après les légendes babyloniennes de façon à pouvoir y insérer le récit du déluge. Un autre écrivain, J 3, ou au moins un rédacteur, Rj, a combiné J 1 et J 2, en prenant ce dernier comme fond et en disposant librement dans ce cadre les matériaux de J 1. Enfin, il y a quelques éléments hétérogènes, ii, 9; iii, 22, appartenant pourtant à l'école jéhoviste, et des altérations de diverse nature, ii, 10-14; iii, 20. Cornill[1] se rallie aux conclusions de Budde, mais en ajoutant qu'en dehors de l'histoire primitive, on ne peut reconnaître que des éléments jéhovistes secondaires, par exemple, Gen., xii, 10-20; xiii, 14-17; xviii, 17-19, 22*b*-33*a*; xxvi, 2-5; xxxix, sans que le triage, et, à plus forte raison, le groupement par couches soient possibles. Il tient pour vraisemblable que les généalogies des fils de Nachor, Gen., xxii, 20-24, des descendants de Céthura, xxv, 1-4, d'Ésaü et des Horrhéens, xxxvi, 10-39, sont de l'auteur de la table des peuples. Bacon[2] distingue aussi J 1, racontant l'histoire primitive sans le déluge, et J2 ajoutant au précédent l'histoire du déluge et d'autres récits, dits secondaires. Ball[3] attribue, en outre, à J 1 la prophétie de Jacob, Gen., xlix, 1*b*-21, à J 2 toute l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et à J 3, Gen., ii, 11-15; x, 9, 16.

1. *Einleitung*, p. 43-46.
2. *The Genesis of Genesis*, 1893.
3. *The book of Genesis*, 1896.

17; XII, 9; XIII, 1, 3, 4, 14-17 *a*. H. Gunkel[1] n'admet pas non plus l'unité littéraire de J. Dans l'histoire primitive, il distingue trois sources, dont deux étaient parallèles et contenaient les arbres généalogiques des ancêtres; pour les combiner, on s'est servi d'une troisième, dont Gen., V, 29, est un reste et qui contenait la légende de Caïn et d'Abel. Dans l'histoire d'Abraham, il discerne trois mains différentes : légende d'Abraham et de Lot; légendes du voyage d'Abraham en Égypte et de la fuite d'Agar; l'intervention d'Abraham en faveur de Sodome. La composition de l'histoire de Jacob est plus compliquée encore, et celle de Joseph a été plusieurs fois remaniée. Pour les parties secondaires de J dans l'Exode et les Nombres, voir Baentsch, *Exodus, Leviticus und Numeri*, Göttingue, 1903, p. XVIII. C. Bruston[2] a cherché à distinguer J 1 de J 2 depuis Gen., XII, 5, jusqu'aux livres des Rois. Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904, ne parle pas de distinction entre J 1 et J 2; il se borne à parler de J.

## § 4. — DATE

On fixe communément la composition du jéhoviste au IXe siècle, vers 850; mais cette date ne convient, selon quelques-uns, qu'à J 1, les couches secondaires étant plus récentes, tandis que d'autres la rapportent à la rédaction finale du recueil, dont les éléments seraient antérieurs. Sur les relations de priorité ou de postériorité des documents élohiste et jéhoviste, voir p. 61. Si on admet la priorité du jéhoviste, on le déclare antérieur au VIIIe siècle, date attribuée à l'élohiste, et par suite au IXe. On aboutit à la même conclusion par d'autres voies. Tout le contenu de

1. *Genesis*, Göttingue, 1902, p. LXXIII-LXXIV.
2. *Les deux jéhovistes*, Montauban, 1885.

J suppose la royauté établie en Israël. Ce qui est dit des Édomites, Gen., XXVII, 40, indique une époque plus basse que le règne de David, puisque ce prince a battu les Édomites et que leurs efforts pour secouer le joug n'ont pu se produire qu'après leur défaite. Si Jud., I, est jéhoviste, ce livre est postérieur à la séparation des deux royaumes que suppose ce chapitre. Si Amos, IV, 11, parle de Sodome et de Gomorrhe d'après Gen., XVIII, 16-XIX, 28, passage jéhoviste, et Osée, XII, 4, 5, du séjour de Jacob à Béthel, d'après Gen., XXXII, 23-35, la limite extrême de la composition du document serait fixée par l'époque de ces deux prophètes qui sont du VIIIe siècle. Mais les allusions ne sont pas si évidentes qu'on puisse assurer qu'Amos et Osée ont cité le document jéhoviste; elles prouvent seulement qu'ils ont connu une tradition apparentée à celle du jéhoviste [1].

Les critiques s'arrêtent néanmoins généralement au IXe siècle, pour des raisons diverses. Schrader estimait que Gen., XV, 18; Exod., XXIII, 31, supposent une situation politique brillante et forte; le royaume de Juda a atteint ses plus grandes limites; ce qui convient au règne de Jéroboam II. Kittel est du même avis et place la composition de J entre 830 et 800. Dillmann descend un peu plus bas. Les idées religieuses de J sont moins développées que celles des prophètes du VIIIe siècle; la date extrême serait donc antérieure au milieu du VIIIe siècle. Driver et Rothstein rapportent J au règne si troublé d'Athalie; selon eux, le narrateur se proposait de raviver la foi en Jahvé. J serait donc à placer vers 825, en tout cas, avant 800. Budde rapportait J I au plus

1. O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, Leipzig, 1902, p. 104-110, 118-125.

bas au règne de Salomon, par conséquent à la fin du xe siècle ou au commencement du ixe; J 2, qui avait connu la légende babylonienne du déluge, au viiie sous Achaz; J 3, avant le Deutéronome, mais encore au cours du viiie siècle. Pour Kuenen, J 1 a été écrit dans le royaume du nord à la fin du ixe siècle ou dans les premières années du viiie; J 2, qui était une édition à l'usage du royaume de Juda, datait, d'après ses idées et son style, de la seconde moitié du viie siècle. La légende babylonienne du déluge n'a été connue des Israélites que pendant leur captivité à Babylone; le langage de J 2 le reporte au temps de Jérémie. Pour Cornill, J 1 aurait été composé vers 850, et la légende du déluge aurait pénétré en Judée pendant la période assyrienne.

## § 5. — SOURCES

Au jugement des critiques, l'écrivain jéhoviste, comme l'élohiste, a mis par écrit les traditions populaires, qui avaient cours de son temps et dans le royaume de Juda, sa patrie, sur l'histoire primitive et les origines du peuple juif. Il les a groupées dans un tout bien ordonné, en les conciliant entre elles, en les conformant au monothéisme et en donnant à tout son récit un caractère didactique assez prononcé. Les premières ne sont évidemment pour la plupart que des légendes sans valeur. Celle du déluge aurait même été empruntée au mythe babylonien. Les légendes sur les patriarches et sur les débuts d'Israël n'ont pas plus d'autorité. Divergentes, au moins en beaucoup de détails, des récits parallèles de l'élohiste, elles ne méritent pas plus de confiance. Le résidu historique, autour duquel elles se sont formées, est bien peu de chose. Mais les écrivains jéhovistes ont-

ils inséré dans leur propre composition des écrits antérieurs et étrangers : morceaux poétiques ou documents législatifs?

I. *Morceaux poétiques.*

On trouve dans le jéhoviste quelques poèmes antiques : le chant de Lamech, Gen., IV, 23, 24, et la bénédiction de Jacob mourant, Gen., XLIX. Bacon les a attribués, ainsi que les bénédictions de Noé et d'Isaac, au livre du juste, dont nous avons déjà parlé. Ball a rapporté la prophétie de Jacob à J I ; mais pour la plupart des critiques, elle aurait été insérée plus tard dans J. Driver pense que le jéhoviste l'aurait tirée d'une source pareille au livre du juste. Quant à la date de sa composition, on la fixe d'après la situation des tribus qu'elle suppose et qu'elle décrit sous forme prophétique, en la projetant dans l'avenir. Dillmann, qui lui trouve une saveur antique, la rapporte à la fin de l'époque des Juges. Kittel et Wildeboer sont du même avis. Le P. Lagrange [1] déclare qu'on ne peut descendre plus bas que les premiers temps de cette même époque et qu'on peut remonter plus haut; il l'attribue à E plutôt qu'à J. Reuss, à cause de Juda, s'arrête à la fin du règne de Saül. Wellhausen [2] descend après le schisme des dix tribus. Stade pense spécialement au règne d'Achaz. Kuenen rapporte chaque bénédiction à des époques différentes et leur recueil au X^e ou IX^e siècle. Cornill assigne comme date l'intervalle entre le temps de Jéroboam I^er et l'an 850 (lutte contre les Araméens de Damas). Ce critique, attribuant à J Num., XXIV, voit dans les deux oracles qu'il contient la

1. *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 539-540.

2. *Die Composition des Hexateuchs*, p. 320-323.

forme judéenne de la tradition, dont la forme élohiste est reproduite au c. XXIII.

## II. *Le Décalogue jéhoviste.*

Signalé par Wellhausen, ce Décalogue, Exod., XXXIV, 11-26, contient, dans son état actuel, douze préceptes, que les critiques réduisent à dix, en considérant comme des additions les deux commandements du sabbat et des trois fêtes annuelles. La législation qu'il contient est principalement cultuelle. Les critiques la déclarent ancienne. Ils pensent que le jéhoviste l'a rédigée lui-même conformément aux usages pratiqués de son temps et depuis longtemps déjà [1]. Ce serait le Décalogue primitif, et même un petit livre d'alliance, correspondant au livre de ce nom, qui est plus développé dans le document élohiste. Sa législation, complétée par le fragment, Exod., XX, 22-26, qui serait jéhoviste, est à peu près identique à celle de l'élohiste. Les trois fêtes annuelles ont le caractère antique de fêtes agricoles. Les sacrifices et l'offrande des prémices et des premiers-nés répondent à la pratique des patriarches et des premiers temps de l'histoire du peuple israélite. Le récit mentionne incidemment les prêtres, Exod., XIX, 22, 24. Aaron ne remplit de fonctions sacerdotales que dans l'épisode du veau d'or, Exod., XXXIV. La tribu de Lévi y joue un beau rôle; mais sa fidélité ne lui donne pas une attitude sacerdotale. Nous sommes donc encore au premier stade des institutions religieuses d'Israël.

1. Baentsch, *Exodus, Leviticus und Numeri*, p. XLVI-XLVII.

## ARTICLE TROISIÈME

### Le Deutéronome.

#### § I. — NOM

Sous le nom de Deutéronome on désigne couramment le cinquième livre du Pentateuque, qui, dans sa teneur actuelle, se distingue des quatre livres précédents et se présente, dans sa forme littéraire, comme une exhortation à pratiquer une législation préexistante et connue, laquelle est résumée et rappelée dans ses points principaux et complétée partiellement. Ce livre comprend donc une série de discours, dans lesquels Moïse répète et récapitule la législation, précédemment donnée par Dieu au Sinaï. Telle est, d'ailleurs, la signification du nom de Deutéronome, donné par les Juifs hellénistes au cinquième livre du Pentateuque conformément à la traduction fautive que les Septante ont faite de Deut., XVII, 18. Ces traducteurs ont rendu les mots hébreux : הַתּוֹרָה הַזֹּאת, qui signifient « un exemplaire de cette loi » (le Deutéronome lui-même qui se nomme toujours תּוֹרָה), par τὸ δευτερονόμιον τοῦτο. Cf. aussi Jos., VIII, 32, dans les Septante où cette même loi de Moïse est dite τὸ δευτερονόμιον. On a donc par suite considéré le cinquième livre du Pentateuque comme une *mischnah*, une δευτέρωσις τοῦ νόμου, une récapitulation concise et populaire de la législation des livres du milieu, la rénovation de l'alliance contractée à l'Horeb par Dieu avec Israël. Mais, au jugement des critiques, c'est le rédacteur définitif, qui, en insérant le Deutéronome à sa place actuelle dans le Pentateuque, lui a donné cette signification qu'il n'avait pas primitivement. Dans sa teneur première, ce document ne résumait pas la législation entière des livres du mi-

lieu, puisqu'il ne mentionne pas les lois strictement lévitiques et sacerdotales; il renouvelait seulement, en la développant, la législation du livre élohiste de l'alliance, si même il ne se présentait comme une législation donnée pour la première fois, v, 1-5; vi, 1, etc., par Moïse au pays de Moab avant l'entrée des Israélites au pays de Chanaan. Qu'il soit une répétition de la législation précédente ou une loi nouvelle, on l'appelle le code moabite, du lieu qu'il attribue à sa propre promulgation.

### § 2. — CONTENU PRIMITIF

Si, comme le montre bien l'analyse détaillée de ce livre, le Deutéronome actuel présente une unité apparente indéniable et forme un tout organique, l'examen critique de sa structure interne laisse des doutes sur son homogénéité. On y remarque aisément des interruptions, des répétitions et des morceaux, qui sont de véritables blocs erratiques. Ainsi le premier discours, i, 6-iv, 40, est suivi de trois versets sur les villes de refuge établies par Moïse à l'est du Jourdain, 41-43, et d'un préambule historique, 44-49, parallèle à i, 1-5, de sorte que le livre entier a deux introductions historiques divergentes. La première partie du second discours, vi, 4-xi, 32, est, parallèlement à iv, 1-40, une exhortation plus développée à pratiquer la loi. Une nouvelle exhortation, xxvi, 16-19, clôt encore la partie strictement législative, xii, 1-xxvi, 15. Le troisième discours contient des éléments disparates : le c. xxvii reproduit deux ordonnances spéciales ; la première, concernant un monument de pierres sur lequel on gravera la loi, 1-4, 8, est coupée par l'ordre d'élever un autel, 5-7; la seconde formule les bénédictions et les malédictions de Moïse et des lévites pour les observateurs et contre les violateurs de

la loi ; le c. XXVIII donne d'autres bénédictions et malédictions. Le quatrième discours, XXIX, XXX, est une nouvelle exhortation à observer la loi. Le c. XXXI, qui est très entremêlé, raconte la substitution de Josué à Moïse, 1-8, l'ordre de lire la loi tous les sept ans, 9-13, 24-27, l'annonce de la mort prochaine de Moïse, 14-23, et l'introduction, 28-30, du cantique de Moïse, XXXII, que les critiques tiennent pour une addition postérieure. Ils attribuent, du reste, à l'élohiste la bénédiction de Moïse, XXXIII. Voir p. 52. Enfin, depuis longtemps on a reconnu que le c. XXXIV est une addition au Pentateuque. D'autre part, en comparant les deux éléments du Deutéronome, le corps de lois et son cadre historique, on constate entre eux une diversité de ton et de genre. La partie législative apparaît comme un ouvrage indépendant, complet, ayant en lui-même sa raison d'être et composé en vue d'exercer une action spéciale à une époque déterminée. Peut-être même est-il formé de lois différentes. Le cadre historique répète en partie les livres précédents du Pentateuque et raconte les derniers événements de la vie de Moïse, comme pour parachever le Pentateuque entier. Ce caractère disparate du contenu du Deutéronome a amené les critiques à conclure que le Deutéronome actuel n'est pas une œuvre homogène, mais qu'il comprend un fond primitif, complété, remanié, et finalement arrangé pour servir de conclusion au Pentateuque. Mais ils ne sont pas parvenus à s'entendre sur l'étendue du Deutéronome primitif, D1, ni sur la nature, le nombre et l'importance des additions, D2, faites au noyau, plus ou moins gros, du livre. G. d'Eichthal [1] a discuté critiquement le texte du Deutéro-

1. *Le Deutéronome*, dans *Mélanges de critique biblique*, Paris, 1886, p. 81-92.

nome, et p. 187-267, l'a restitué dans son état primitif.

Quelques critiques plus modérés conservent à D I l'ensemble des c. I-XXXI, retouchés par Rj. Pour Dillmann, le désarroi du texte actuel et les passages divergents proviennent des remaniements de ce rédacteur. Le résumé historique, I, 6-III, 29, ne cadre pas avec l'exhortation, IV, 1-40; continué par le c. XXXI, il formait l'introduction du Deutéronome primitif, dont IV, 41-43, faisait partie. Les c. V-XXVI constituaient le fond du livre. Le rédacteur a emprunté IV, 1-40, à une exhortation du texte primitif, qu'il a mutilée, remaniée et placée à l'endroit actuel pour donner une conclusion parénétique au premier discours de Moïse, I, 6-III, 29. Il a ajouté IV, 44-49; transformé en discours IX, 25-X, 11, qui provenait d'une introduction historique; déplacé XI, 26-28, qui primitivement était à la suite du c. XXVIII, et XI, 29-32, qu'il a glosé en l'enlevant de XXVII, 1-3. Dans le code lui-même, quelques gloses, par exemple, XVII, 5, sont du rédacteur. Les c. XXVII-XXX ont subi de plus fortes retouches. Dans le c. XXVII, le verset 9 est seul primitif, les versets 1-8 sont une compilation dont 1-3 viennent de D, où ils étaient originairement après le c. XXVIII. Ce chapitre a été fortement retouché, ainsi que les deux suivants dont la partie originale n'est plus reconnaissable. Du c. XXXI, les versets 9-13 sont seuls intégralement conservés; 1-8 et 24-30 ont été retouchés par le rédacteur. Driver [1] admet des conclusions analogues. L'introduction historique, I, 1-5 (sauf 3), est de D I. Dans le premier discours, I, 6-IV, 40, appartiennent à D I, I, 6-III, 13; III, 18-IV, 28; IV, 32-40, et à D 2, III, 14-17; IV, 29-31, 41-49. Dans V-XXVI, D I a rédigé V-XI,

1. *Einleitung*, p. 98-103; *Deuteronomy*, Londres, 1895.

comme introduction parénétique, XII-XXVI, comme code, XXVII, 9, 10, et XXVIII, comme conclusion; on doit à D2, XXVII, 1-4, 7*b*, 8, 11-13, et peut-être 14-26. Dans le troisième discours, XXIX, 1-8; XXX, 11-20, est de D1; XXIX, 9-28; XXX, 1-10, de D2. Enfin appartiennent encore à D1, XXXI, 1-13, 24-27; XXXII, 45-47. F. Montet [1] attribue au deutéronomiste les c. I-XXVI, XXVIII-XXX. Van Hoonacker [2] a soutenu que Deut., I, 6-IV, 40; IV, 44-XI, 32; XII-XXVI, 15; XXVI, 16-XXVII, 20; XXIX, 1-XXXI, 13, étaient de la même main.

D'autres critiques restreignent le noyau primitif du Deutéronome à V-XXVI, avec IV, 45-49 comme introduction et une conclusion qui varie suivant les particuliers : XXVII, 9, 10; XXVIII; XXXI, 9-13, pour Kuenen; XXXI, 9-13, pour König; XXVIII, pour Reuss et Renan; XVII, 9, 10; XXVIII (sauf retouches), pour Westphal. Reuss tient aussi X, 6-9, comme une intercalation d'origine incertaine. Bertholet [3] a maintenu à D1 le corps de lois, XII-XXVI, et l'introduction parénétique, V-XI, sauf quelques additions postérieures, telles que Deut., XIV, 1; XXIII, 2.

Mais un troisième groupe de critiques réduit le Deutéronome primitif aux c. XII, 1-XXVI, 19. Pour Wellhausen [4], le noyau premier ne comprenait que le code de lois, qui a son titre propre, XII, 1, et sa conclusion, XXVI, 16-19, sauf quelques additions et retouches postérieures. Les deux introductions, I, 1-IV, 44, et IV, 45-49, ne s'accordent ni entre elles ni avec la suite. Cf. II, 29, avec XXIII, 5; II, 14, avec V, 3; IV, 41-43, avec XIX, 9. Les

1. *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891, p. 49-116.
2. *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome*, Louvain, 1889.
3. *Deuteronomium*, Tubingue, 1899.
4. *Die Composition des Hexateuchs*, p. 189-210.

c. XXVIII-XXX sont postérieurs au code, ainsi que XXVII, qui, d'autre part, ne cadre pas avec XXVIII-XXX et leur est parallèle. Les deux introductions sont aussi parallèles; ce sont les préfaces de deux éditions différentes du corps de lois. La première de ces éditions comprenait I, I-IV, 44; XII-XXVI; XXVII; la seconde, IV, 45-XI, 39; XII-XXVI; XXVIII-XXX. Un rédacteur a combiné ensuite ces deux éditions, en les insérant dans l'Hexateuque. Cornill [1], en adoptant les conclusions de Wellhausen, a poussé plus avant l'analyse critique du texte actuel. Le code formait le Deutéronome primitif. Les deux éditions postérieures se distinguent par deux titres, I, I-5, et IV, 45-49, par deux discours différents, mais parallèles, I, 6-IV, 40, et V-XI, dont la diversité résulte de l'opposition entre I, 35; II, 14-16, et V, 3; VII, 19; IX, 2, 3, 23, 24; XI, 2-7. Le second de ces discours se rapproche, pour le ton et les expressions, du Deutéronome primitif plus que le premier. Les derniers chapitres XXVII-XXXI sont les conclusions des deux éditions; mais il est difficile d'en faire le triage. XXVIII, 5-11, peut bien avoir appartenu à D I. Wildeboer [2] a accepté les conclusions de Cornill, ainsi que Holzinger [3] et L. Gautier [4].

L. Horst [5] a poussé bien plus avant l'analyse du Deutéronome. Le code de lois lui-même manque d'unité; c'est un recueil ou mieux une compilation d'éléments préexistants, réunis sans ordre et souvent comme au hasard. Les répétitions abondent, et le caractère littéraire des différentes lois n'est pas identique. Ce code a été inter-

1. *Einleitung*, p. 27-28.
2. *Die Literatur des A. T.*, p. 177.
3. *Einleitung in den Hexateuch*, p. 274-275.
4. *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 79-84.
5. *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XVI, p. 28-65.

polé par l'insertion d'homélies sur l'histoire héroïque de la nation. Les textes législatifs se retrouvent VI-VII, 6*a* (au moins certains versets isolés); XII, 1-XXVI, 15; XXVIII, 1-68; XXX, 1-10. Les fragments parénétiques sont IV; VII, 6-10, 17-24; VIII, 1-18; IX, 1-9*a*, 10, 22-24; X, 12-XI, 12; XI, 22-25. L'introduction historique, I-III, mutilée, doit être complétée par des fragments, IX, 9*b*, 11-21, 25-29; X, 1-5, 10, 11. Les derniers chapitres comprennent des fragments de diverse sorte.

Une nouvelle voie a été ouverte par Staerk[1] et par Steuernagel[2]. Tous les critiques reconnaissent que le code de lois, qui constitue le noyau primitif du Deutéronome, ne s'est pas formé d'un seul coup et que son auteur y incorpora des lois antérieures et, en partie du moins, déjà fixées par l'écriture. Staerk et Steuernagel ont essayé de séparer ces lois anciennes de celles que l'auteur du Deutéronome ajouta. Tous deux isolent les passages dans lesquels le législateur emploie la forme du singulier (*tu*) et ceux où on constate l'emploi du pluriel (*vous*) : tous deux aboutissent à des résultats divergents. Staerk cherche par ce moyen à distinguer les divers remaniements du code primitif. Steuernagel distingue, par l'analyse du contenu et du style, les codes différents. Voici ses conclusions exposées dans son commentaire[3]. Les c. V-XI forment deux introductions parénétiques, divergentes de sujet et de ton, au code législatif. La première, dont l'auteur parle à la seconde personne du pluriel, à la génération qui s'était trouvée aux pieds de l'Horeb, résume la législation élohiste, donnée par Dieu à Moïse sur le mont Horeb, et elle

1. *Das Deuteronomium*, Leipzig, 1894.

2. *Der Rahmen des Deuteronomiums*, Halle, 1894; *Die Enstehung des deuteronomischen Gesetzes*, Halle, 1896.

3. *Deuteronomium und Josua*, Göttingue, 1900, p. III-VI.

comprend v, 1-4, 20-28; ix, 9, 11, 13-17, 21, 25-29; x, 1-5, 16-17; xi, 2-5, 7, 16-17, 22-28. La seconde est un discours à la deuxième personne du singulier, adressé par Moïse à la génération qui s'apprête à passer le Jourdain pour lui recommander la fidélité au monothéisme et à l'observation des commandements du Décalogue. Elle comprend vi, 4-5, 10-13, 15; vii, 1-4*a*, 6, 9, 12*b*-16*a*, 17-21, 23, 24; viii, 2-5, 7-14, 17, 18; ix, 1-4*a*, 5-7*a*; x, 12, 14, 15, 21, (22?); xi, 10-12, 14, 15. Le code de lois est aussi une compilation de deux sources. La première, rédigée au singulier, est plus religieuse. Elle concerne d'abord le culte et établit l'unité du sanctuaire. Après des dispositions générales, xii, 13, 14, 16-20*a*, 21, 26, 27, il est question de la dîme, xiv, 22-29, des prémices, xv, 19, 20, et des fêtes, xvi, 1, 2, 5-7, 9-11, 13-15. Une seconde section concerne le droit : l'organisation de la justice, xvi, 18; xvii, 8, 10*b*; le droit d'asyle, xix, 2-10; la punition de l'idolâtrie, xix, 15-19; xiii, 2-18. Une troisième section contient des dispositions morales, xx, 10-17*a*, 19, 20; xxii, 1-4, 6-8; xxiii, 16, 17, 20, 25, 26; xxiv, (6), 10-22; (xxv, 4); xv, 1, 2, 7-15, 18; xxv, 1-3, 11, 12*a*; xxvi, 2-15*a*. La seconde source, dont les prescriptions sont libellées tantôt au pluriel, tantôt au singulier, n'est pas, en dehors de certains groupements tels que les lois sur la famille, logiquement ordonnée. Elle est elle-même formée d'éléments divers par un auteur, qui employait la forme plurielle. Il faut lui attribuer les fragments suivants : xii, 1 (?), 8-12; xvi, 21-xvii, 7, 8*a*, 9, 11-13; xviii, 10-12*a*; xix, 3*a* (3-7), 11, 12, (14); xxi, 1-4, 6-8, 10-23; xxii, 5, 9-29; xxiii, 1-4, 8-15, 18, 19, 22-24; xxiv, 1-5, 7; xxv, 5-10, 13-16*a*[1].

Tous ces critiques admettent qu'il n'y a pas seule-

1. Cf. Procksch, *op. cit.*, p. 62, note.

ment un écrivain deutéronomiste, mais toute une école, animée du même esprit. Quelques-uns appellent *deutéronomique* tout ce qui appartient au Deutéronome primitif, D1, et *deutéronomistique*, tout ce qui appartient à la couche secondaire, qui est peut-être de plusieurs mains, D2, D3. La couche secondaire du Deutéronome a pénétré aussi dans le livre de Josué [1].

## § 3. — CARACTÈRES

Les caractères du Deutéronome, à quelques nuances près, conviennent à tous les morceaux deutéronomistes, parce qu'ils procèdent tous du même esprit et tendent au même but.

### I. *Au point de vue du fond.*

Le Deutéronome est en relation avec les documents précédents tant pour l'histoire que pour les idées religieuses et les parties législatives, tout en renchérissant sur eux et en étant en progrès au point de vue religieux, moral et social.

1° *Pour l'histoire.* — Dans ses introductions historiques et dans les allusions faites çà et là au milieu des exhortations et du code lui-même, le Deutéronome résume les faits de l'histoire d'Israël, racontés par les écrivains élohiste et jéhoviste, en y joignant toutefois quelques détails nouveaux. Ainsi le titre, I, 4, fait allusion aux victoires remportées sur Séhon et Og, Num., XXI, 24. Le premier discours rappelle les promesses divines aux patriarches, I, 8, le séjour au désert, la révélation faite à l'Horeb, l'institution des juges, le voyage de l'Horeb au pays des Amorrhéens, les événements survenus à Cadès-Barné, l'envoi des espions, la révolte qui suivit, le châti-

1. Cf. F. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 57-60.

ment divin, la marche d'Israël, la conquête de la partie orientale du pays de Chanaan et le choix de Josué, I, 6-III, 29. L'exhortation, IV, 1-40, repose sur ces faits et sur la sortie d'Égypte. L'introduction historique, IV, 47-49, relate encore les victoires sur Og et Séhon et la conquête de la contrée située à l'est du Jourdain. L'aperçu historique, donné, IX, 7-X, 4, rappelle le séjour aux pieds de l'Horeb, le Décalogue donné à Moïse, l'idolâtrie du peuple, la colère de Moïse et les nouvelles tables du Décalogue. On a signalé notamment trois détails nouveaux : le nombre des douze espions envoyés au pays de Chanaan, I, 23; les 70 personnes qui sont entrées en Égypte, X, 22; la matière dont l'arche était façonnée, le bois de sittim, X, I, 3. Ils étaient peut-être mentionnés dans des fragments perdus de l'histoire élohiste ou jéhoviste.

2° *Pour la législation.* — Le Deutéronome n'impose pas une législation nouvelle. C'est à la fois une exhortation à pratiquer fidèlement la législation donnée par Dieu au Sinaï ou à l'Horeb, IV, 9-15, à garder l'alliance contractée avec Dieu et à observer le Décalogue, V, 1-33, et un code, s'inspirant du livre de l'alliance ou du Décalogue jéhoviste, XII, 1-27 ; cf. Exod., XX, 24 ; XII, 29-32, cf. Exod., XXIII, 24; XXXIV, 12, 15; XIV, 21, cf. Exod., XXII, 30; XXIII, 19*b*; XXXIV, 26*b*; XV, 1-11, cf. Exod., XXIII, 10 sq. ; XV, 12-18, cf. Exod., XXI, 2-11 ; XV, 19-23, cf. Exod., XXII, 29; XXXIV, 19; XVI, 1-17, cf. Exod., XXIII, 14-17; XXXIV, 18, 20*b*, 22-25; XVI, 19-20, cf. Exod., XXIII, 1-3, 6-8; XVII, 2-7, cf. Exod., XXII, 19; XVIII, 10*b*-11, cf. Exod., XXII, 17; XIX, 1-13, cf. Exod., XXI, 12-14; XIX, 15-21, cf. Exod., XXIII, 1; XXI, 18-21, cf. Exod., XXI, 15, 17; XXII, 1-4, cf. Exod., XXIII, 4, 5; XXII, 28, cf. Exod., XXII, 15; XXIII, 20, cf. Exod., XXII, 24; XXIV, 6, 10-13, cf. Exod., XXII, 25; XXIV, 7.

cf. Exod., XXI, 16; XXIV, 17, cf. Exod., XXII, 20-33; XXIII, 9. Mais le code deutéronomique ne se borne pas à rappeler et promulguer de nouveau les lois antérieures; il les développe, en tire des conséquences et y ajoute des dispositions nouvelles. La législation précédente autorisait la pluralité des autels; le Deutéronome, XII, 1-28, combat les anciens lieux de culte et présente l'unité de sanctuaire comme un but à atteindre, comme un progrès à réaliser. Il interdit les incisions sur le corps en signe de deuil, XIV, 1, 2, la manducation des animaux impurs, XIV, 3-20. La défense de manger des bêtes mortes, XIV, 21, est répétée d'Exod., XXII, 31; mais on autorise à les donner ou à les vendre aux étrangers. L'année sabbatique est rendue obligatoire, XV, 1-11. La loi sur les esclaves hébreux, Exod., XXI, 2-6, est modifiée, XV, 12-18. Les trois grandes fêtes annuelles, XVI, 1-17, doivent être célébrées au sanctuaire unique; leur caractère est différent : ce sont des fêtes de joie, de reconnaissance et de charité fraternelle; la troisième a un nom nouveau. Les lois sur les premiers-nés sont précisées, XV, 19-23, ainsi que celles des prémices, XXVI, 1, 2, et des dîmes, XXVI, 12. Le Deutéronome mentionne fréquemment les prêtres et les lévites, dont ne parlait pas le livre de l'alliance. Il établit leurs droits, XVIII, 1-8, mais il ne reconnaît pas de distinction hiérarchique entre eux; il distingue seulement, ℣. 7, le lévite qui habite dans le pays de celui qui est attaché au service du sanctuaire unique. Il ignore le grand-prêtre. De plus, le lévite de la première catégorie est ordinairement classé avec la veuve, l'orphelin, l'indigent et l'étranger pour recevoir les largesses du pieux Israélite. En dehors du sanctuaire, les lévites n'avaient donc pas encore de revenus fixes. On pourrait signaler toute une série de dispositions nouvelles : l'ordre de ne pas

laisser fléchir le droit, XVI, 19, 20; la défense de planter des arbres sacrés et de faire des statues, XVI, 21, 22; le précepte de ne sacrifier que des animaux sans défaut, XVII, 1; l'interdiction du culte de Moloch, de la magie et des devins, XVIII, 10, 11; l'établissement des lieux d'asile pour les meurtriers, XIX, 1-13; les mesures prises contre les faux témoins, XIX, 15-21, les mauvais fils, XXI, 18-21: la prohibition des mélanges disparates, XXII, 9-11; de l'adultère et des unions illicites, XXII, 22-27, 30; du prêt à intérêt, XXIII, 20; la justice envers les ouvriers, les étrangers, les veuves et les orphelins, XXIV, 14, 17; la loi sur le glanage, XXIV, 19-22; l'emploi de poids justes, XXV, 13-16.

Il faut noter enfin le caractère propre de la législation deutéronomique. C'est un code populaire, et non pas sacerdotal; il ne s'adresse pas aux prêtres et il contient peu de prescriptions rituelles. Il est fait pour le peuple israélite, établi au pays de Chanaan. Toutefois, ce n'est pas un code civil et politique complet; il n'enseigne pas aux particuliers tous leurs devoirs, et sauf ce qui concerne les animaux impurs, il ne donne pas de prescriptions détaillées. Il apprend seulement aux Israélites quels sont leurs devoirs ordinaires et la manière générale dont ils doivent célébrer les fêtes, accomplir les sacrifices, etc. Au sujet de la lèpre, il se borne à renvoyer aux prêtres qui ont reçu des ordres particuliers, XXIV, 8. Même pour les devoirs de la famille et de la vie domestique, il ne donne que des règles générales et ne traite que des cas les plus usuels et les plus fréquents. Pour l'administration de la justice, il se borne à dire qu'elle doit être impartiale et pas vénale, XVI, 18-20. Il détermine la place du prophète dans la société israélite, XIII, 1-6; XVIII, 9-22. Il indique comment la monarchie pourrait être ins-

tituée sans être en contradiction avec les principes de la théocratie. Pas plus que le code d'Hammourabi, il n'est ni systématisé ni logiquement ordonné. On l'a diversement divisé [1]. Enfin, comme le Deutéronome tout entier, sa législation présente un caractère essentiellement moral et religieux.

3° *Pour la religion et la morale.* — Le Deutéronome, dans toutes ses parties, et c'est son caractère prédominant, tend à un idéal religieux très élevé. Il professe le monothéisme le plus absolu, et ses déclarations sont très formelles à ce sujet, VI, 4; X, 17. La défense de l'idolâtrie, si souvent répétée, découle de l'unité de Dieu, IV, 19; XII, 2, 3. Il faut adorer Dieu seul, X, 20, sans images extérieures et dans un sanctuaire unique. Jahvé, d'ailleurs, est le maître du monde entier; il règle le sort des autres nations aussi bien que celui d'Israël, IX, 14. Il a pouvoir sur la matière et il fait des prodiges qui témoignent de sa toute-puissance. Il est spirituel et n'a pas de forme sensible. Aussi ne s'est-il pas montré au peuple face à face; il s'est manifesté seulement au milieu des éclairs et du tonnerre et a fait entendre sa voix, IV, 12. Ses desseins ne changent pas; il tient les promesses qu'il a faites aux patriarches et c'est pourquoi il donnera aux Israélites la possession du pays de Chanaan. Il garde fidèlement l'alliance contractée avec son peuple et il accordera ses faveurs à ceux qui l'aiment jusqu'à mille générations, VII, 9. Il tient sa parole même à l'égard des étrangers; aussi défend-il aux Israélites de conquérir l'Idumée, qu'il a donnée aux fils d'Ésaü, II, 5. Ce Dieu universel a cependant des rapports

1. Cf. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, p. 203; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 291-292; Westphal, *Les sources du Pentateuque*, t. II, p. 38-39.

particuliers avec Israël, qui est son peuple choisi, VII, 6; XIV, 2; son peuple particulier, XXVI, 18. Dans le désert, Jahvé a porté son peuple comme un père porte son fils, I, 31; il l'a instruit comme un père instruit son fils, VIII, 5. Les Israélites sont donc les enfants de Dieu, XIV, 1. Il aimait déjà leurs ancêtres; il les aime eux-mêmes, IV, 37; VII, 8; XXIII, 6. Il a choisi son peuple par amour, VII, 7, 8. Ce n'est donc pas pour sa justice propre, puisqu'il a été infidèle à son Dieu, IX, 6-24; c'est par fidélité à sa parole que Dieu a mis Israël en possession de Chanaan, IX, 4, 5. L'amour et la fidélité sont donc les seuls motifs de sa conduite envers lui, VII, 8. En retour, Israël doit se montrer reconnaissant envers Dieu, et aimer celui qui l'aime. L'insistance à tirer cette conclusion est propre au Deutéronome, VI, 5; X, 12; XI, 1, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20. Les relations spéciales de Jahvé avec Israël et d'Israël avec Jahvé résultent d'une alliance, conclue avec les patriarches, IV, 31; VII, 12; VIII, 18, et renouvelée à l'Horeb et au pays de Moab, V, 2 sq.; IX, 9; XXIX, 1. Israël doit se confier à Dieu seul et ne pas recourir aux devins, XVIII, 9-14. S'il est fidèle à l'alliance, Dieu le protégera; s'il est infidèle, Dieu le châtiera, XI, 26-28. C'est pourquoi il doit obéir aux volontés divines. Cette obéissance attirera sur lui la bénédiction de Dieu, XIV, 25; XV, 4, 10; XVI, 10, 15, etc., et une longue vie sur la terre, IV, 40; V, 30; VI, 2; XI, 9, etc. L'observation des préceptes de Jahvé ne doit pas avoir lieu par crainte, mais par amour, VI, 5; X, 12, etc. L'amour de Dieu comme motif de la conduite humaine caractérise la morale du Deutéronome. D'ailleurs, l'observation de la loi divine est facile. La volonté de Dieu est connue de l'israélite; elle n'est pas au-dessus de ses forces; il n'a qu'à pratiquer les ordonnances qui lui sont manifestées.

Le Deutéronome lui-même est le statut, fixé par Dieu; il faut l'apprendre pour son propre compte et l'enseigner aux enfants pour le suivre. Cet élément pédagogique est à noter. Le peuple tout entier est un peuple saint, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 19, à cause de ses relations avec Dieu et de sa fin spéciale. Il doit conserver sa sainteté et s'astreindre à des observances particulières de pureté, même extérieure, XIV, 1, 3-21; XXIII, 10-15. A cette morale si relevée, à cette sainteté légale, il faut associer ce qu'on a appelé les ordonnances humanitaires du Deutéronome. Ce code recommande souvent la bienfaisance pour ceux qui sont dans le besoin, pour la veuve, l'orphelin, le pauvre, le lévite et même l'étranger, XII, 12, 18, 19; XIV, 27-29; XVI, 11, 14; XXIV, 17, 19-22; XXVI, 11 sq., pour l'esclave lui-même, XV, 13 sq.; XXIII, 16 sq. Cette bienfaisance doit spécialement se manifester aux trois fêtes annuelles. Durant l'année sabbatique, les produits spontanés du sol sont abandonnés aux pauvres. Le motif de cette compassion est le souvenir de la captivité d'Israël en Égypte, V, 14, 15. On recommande la patience et l'équité, XX, 5-11, 19; XXI, 10-14, 17; XXII, 8; XXIII, 25, 26; XXIV, 5, 6, 16, 19-22; XXV, 3; l'humanité à l'égard des animaux eux-mêmes, XXII, 7; XXV, 4. Une seule exception est pour les idolâtres, qu'on ne doit pas tolérer en Israël, XVII, 2-7. C'est par crainte de la contagion idolâtrique que les tribus chananéennes de la Palestine durent être exterminées, VII, 1-5, 16.

Cependant cette doctrine monothéiste et cette morale si spiritualiste s'associent avec les actes rituels, tels que les sacrifices, l'offrande des prémices, des premiers-nés et des dîmes, et avec les observances extérieures du culte, XVI, 4; XVII, 1, ou de la vie ordinaire : défense de manger du sang, XII, 16, 23; XV, 23; nœuds aux franges du

manteau, XXII, 12; l'accomplissement des vœux, XXIII, 22-24. Le deutéronomiste conservait donc les institutions anciennes, en les purifiant, et conciliait l'amour de Dieu avec la pratique extérieure de la religion. Il unissait les idées religieuses des prophètes au culte populaire, aux fêtes et aux sacrifices.

## II. *Au point de vue de la forme.*

Le Deutéronome se distingue des documents antérieurs autant par sa forme littéraire que par son contenu.

1° *Genre littéraire.* — Si le Deutéronome primitif n'était qu'un code moral et religieux, dans sa teneur actuelle, il est essentiellement parénétique ou exhortatif. Ce n'est pas, comme le livre de l'alliance, un code inséré dans un récit historique; c'est un corps de lois, exposé et expliqué dans une homélie; ou plutôt, c'est une série de discours, prononcés pour encourager à la pratique de la loi divine. Dans le grand discours, l'orateur rappelle d'abord le Décalogue et sa promulgation pour y rattacher מִצְוָה, le commandement, חֻקִּים, les statuts, וּמִשְׁפָּטִים, et les ordonnances, que Jahvé Élohim a ordonné à Moïse de donner aux Israélites pour qu'ils les observent au pays de Chanaan, VI, 1; VII, 11. La מִצְוָה, dont les c. VI-XI contiennent l'exposé, est le commandement d'aimer le Seigneur « de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force », VI, 5. Ce commandement est expliqué, justifié et recommandé longuement. Les חֻקִּים et les מִשְׁפָּטִים, XII, 1, constituent le code proprement dit, XII-XXVI, XXVIII. Dans sa teneur actuelle, ce code n'est pas une simple liste de prescriptions; le législateur les explique plutôt qu'il ne les rassemble et ne les codifie; il exhorte à les observer plutôt qu'il ne

les promulgue, et il indique les motifs de les mettre en pratique. Les autres discours, qu'ils soient des résumés de l'histoire d'Israël ou qu'ils contiennent des promesses et des menaces, tendent au même but et sont des adjurations pressantes à observer la loi, les statuts et les ordonnances de Jahvé. Pour l'auteur l'histoire est un thème à sermons; il prêche plutôt qu'il ne raconte.

2° *Particularités de lexique.* — Comme homéliste, le deutéronomiste emploie un vocabulaire spécial. Certaines phrases, certaines périodes, très caractéristiques, reviennent fréquemment sous sa plume et constituent dans son œuvre comme des sortes de refrains : « Oter le méchant de votre milieu, » XIII, 6; XVII, 7, 12; XIX, 19; XXI, 21; XXII, 21, 22, 24; XXIV, 7; « c'est pourquoi Jahvé vous bénira, » XIV, 24, 29; XV, 4, 10; XVI, 10, 15; XXIII, 21; XXIV, 19; « les dieux que vous n'avez pas connus ni vos pères, » VIII, 3, 16; XI, 28; XIII, 3, 7, 14; XXVIII, 33, 36, 64; XXIX, 25; « pour qu'il t'en arrive du bien, » IV, 40; V, 16, 26; VI, 3, 18; XII, 25, 28; XXII, 7; « provoquer Dieu à la colère, » IV, 25; IX, 18; XXXI, 29; XXXII, 16, 21; « de tout ton cœur et de toute ton âme, » IV, 29; VI, 5; X, 12; XI, 13; XIII, 4; XXVI, 16; XXX, 2, 6, 10; « Jahvé combat pour Israël, » III, 22; Jos., X, 10, 14, 42; XXIII, 3, 10; « la terre que Jahvé votre Dieu vous donnera » (30 fois); « faire le bien (ou le mal) devant le Seigneur, » IV, 25; VI, 18; IX, 18; XII, 25, 28; XIII, 19; XVII, 2; XXI, 9; XXXI, 29; « que je vous ordonne » (plus de 30 fois); « lieu où Jahvé fait habiter son nom, » XII, 11; XIV, 23; XVI, 2, 6, 11; XXVI, 2; « le lieu que Jahvé choisira, » XII, 5, 11, 14, 18, 21, 26; XIV, 23-25; XV, 20; XVI, 2, 6, 7, 11, 15, 16; XVII, 8, 10; XVIII, 6; XXVI, 2; XXXI, 11; « dans tes portes, » XII, 15; XVI, 18; XXVIII, 52, 58; « circoncire le prépuce du cœur, » X, 16; XXX, 6.

Beaucoup de mots isolés ou de locutions spéciales caractérisent encore la langue du Deutéronome. On lit plus de 300 fois Jahvé, « ton Dieu, » ou « votre Dieu, » ou « notre Dieu ». Jahvé est encore dit « le Dieu de tes pères, » I, 11, 21; VI, 3; XII, 1; XXVI, 7; XXVII, 3; « le dieu jaloux, » IV, 24; V, 9; VI, 15. Israël est nommé « le peuple, » ou « tout Israël, » ou « Israël, » ou encore « les fils d'Israël ». Les habitants de la Palestine sont appelés Amorrhéens, comme dans l'élohiste, I, 7, 19, 27, 44; III, 9. L'Horeb est, comme pour E, la montagne sur laquelle le Décalogue a été promulgué, I, 2, 6, 19; IV, 10, 15; V, 2; IX, 8; XVIII, 16; XXVIII, 69. La montagne sur laquelle Moïse est mort est nommée Phasga, III, 17, 27. Le pays des Moabites est dit « la terre de Moab, » I, 5; XXXIV, 5, 6. Les mois sont désignés par leurs plus anciens noms, par exemple, *abib*. « Aimer » désigne les rapports de Dieu envers Israël, IV, 37; VII, 8, 13; X, 15; XXIII, 6, et ceux d'Israël envers Dieu, V, 10; VI, 5; VII, 9; X, 12; XI, 1, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20. « Manger devant Jahvé, » XII, 7; XIV, 23, 26; XV, 20; « manger et être rassasié, » VI, 11; VIII, 10, 12; XI, 15; XIV, 29; XXVI, 12; XXXI, 20; אֲמָה, *ancilla*, V, 14, 18; XII, 12, 18; XV, 17; XVI, 14; הַבַּיִת, I, 37; IV, 21; IX, 8, 20; « toi et ta maison, » XIV, 26; XXVI, 11, etc.; « maison de servitude » pour désigner l'Égypte, V, 6; VI, 12; VII, 8; VIII, 14; XIII, 6, 11; גֵּר, « étranger, » joint à la veuve et à l'orphelin; « s'attacher à Dieu, » IV, 4; X, 20; XI, 22; XIII, 5; XXX, 20; « sang innocent, » XIX, 10, 13; XXI, 8, 9; XXVII, 25; « ce bon pays » de Chanaan, I, 25, 35; III, 25; IV, 21, 22; VI, 18; VIII, 7, 10; IX, 6; XI, 17; « aller après Dieu, » VI, 14; VIII, 19; XI, 28; XIII, 3, 5; XXVIII, 24; « aller après les dieux étrangers, » V, 30; VIII, 6; X, 12; XI, 22; XIX, 9; XXVI, 17; XXVIII, 9;

xxx, 16; « peuple saint, » vii, 6; xiv, 2, 21; xxvi, 19; xxviii, 9; לִמֵּד, « enseigner, » v, 1, 31; vi, 1; xi, 19; xiv, 23; xvii, 19; xx, 18; עָבַט, « prêter, emprunter, » xv, 6, 8; xxiv, 10-13; « mettre la main, » xii, 7; xv, 10; xxiii, 21; xxviii, 8, 20; « travail des mains, » ii, 7; xiv, 29; xxiv, 19; xxviii, 12; xxx, 7; « comme du daim et du cerf, » xii, 15, 22; xv, 22; « les femelles fécondes du troupeau » et « les portées des vaches, » vii, 13; xxviii, 4, 18, 51; Bélial ou enfants de Bélial, xiii, 14; xv, 9[1].

3° *Style.* — Les critiques qui distinguent les couches primaires et secondaires du Deutéronome déclarent que dans une partie de ces dernières le souci littéraire est des moindres. Partout cependant le style deutéronomiste est nettement caractérisé et aisément reconnaissable; il manifeste du goût littéraire. Wellhausen a remarqué que les ordonnances du code sont formulées en phrases courtes, tandis que les discours ont plus de liberté d'allure. Ce sont de longues expositions en phrases pleines et riches et en périodes bien remplies. Les répétitions abondent et les mêmes manières de dire reviennent sans cesse. Les longues périodes ne s'achèvent pas toujours, et il y a des anacoluthes, vi, 10-12; viii, 11-27; ix, 9-11; xi, 2-7; xxiv, 1-4. Tous les critiques reconnaissent le ton prédicateur du Deutéronome. L'auteur ne raconte pas, n'expose pas; il exhorte, il plaide, il stimule. Ce qui domine en lui, c'est l'onction et la persuasion. Il ne manque pas d'énergie, mais n'a pas la véhémence des prophètes. Il s'exprime avec clarté pour être compris du peuple, auquel il s'adresse. Il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs, et il ne se lasse pas d'insister

1. Cf. Steuernagel, *Deuteronomium, Josua*, Göttingue, 1900, p. xxxii-xli; F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 110-135.

sur l'observation fidèle de la loi divine. L'abondance de son exhortation tourne parfois en longueurs ; l'orateur veut toujours arriver au fait et il n'y parvient jamais. Il remonte en arrière et répète ce qu'il a déjà dit. Son style n'est pas concis, et l'uniformité des formules finit par le rendre fastidieux.

### § 4. — DATE

Elle est très discutée. Le point de départ de sa détermination, de l'avis général des critiques, est le récit de la découverte du Deutéronome au Temple de Jérusalem, la dix-huitième année du règne de Josias, II Reg., XXII, 3-XXIII, 23. On écarte du débat le récit parallèle de II Par., XXXIV, 8-XXXV, 19, dont l'auteur entend parler de toute la législation mosaïque, telle qu'elle est dans les livres du milieu (sa description de la Pâque, XXXV, 1-19, conforme au rituel de l'Exode et du Lévitique, le montre bien), parce qu'il a décrit les rites usités de son temps et transporté dans le passé les observances pratiquées à son époque. Quelques critiques français, il est vrai, ont dénié aussi au récit des Rois toute valeur historique. A leur jugement, « ce n'est pas le roi Josias qui a fait sa réforme d'après le Deutéronome; c'est l'écrivain qui *décrit* la réforme attribuée à Josias d'après les termes du Deutéronome qu'il a lui-même sous les yeux [1]. » Hoort [2] plaçait la composition du code, XII-XXVI, avant l'exil, mais reportait le c. IV et l'exhortation, VII-XI, après le retour des Juifs de Babylone. G. d'Eichthal [3] attribuait la composi-

1. M. Vernes, *Précis d'histoire juive*, Paris, 1889, p. 795, note 1.

2. *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1888, t. XVII, p. 11-22 ; t. XVIII, p. 320-334.

3. *Étude sur le Deutéronome*, dans ses *Mélanges de critique biblique*, Paris, 1886, p. 85-108.

tion de ce livre à la réforme religieuse d'Esdras et de Néhémie. Mais M. Vernes[1] reprenant les conclusions de L. Havet[2] prétendait que le Deutéronome avait été composé à l'époque de la domination perse, environ 300 ans avant notre ère. Ces conclusions arbitraires n'ont pas été prises en considération, et Piepenbring[3] a prouvé que la revision deutéronomiste des livres des Rois est antérieure à la captivité et que le récit, si rapproché des événements, devait être historique pour le fond. De fait, les critiques rapportent à cette revision et tiennent comme de seconde main II Reg., XXII, 4 *b*, 5 *a*, 6, 7, 9 *b*, 15-20 *a*; XXIII, 4 *a*, 5, 7 *b*, 8 *b*, 14-20, 26-27. Il en résulte donc qu'en la dix-huitième année du règne de Josias (en 623 ou 621), en restaurant le Temple de Jérusalem, on retrouva סֵפֶר הַתּוֹרָה, appelé encore סֵפֶר הַבְּרִית, et que la lecture de cette législation provoqua la réforme religieuse de Josias[4]. Comme le Deutéronome n'est appelé nulle part « livre de l'alliance », M. Fries[5] a prétendu que ce livre, retrouvé dans le Temple, était le Décalogue jéhoviste, Exod., XXXIV, simple feuillet détaché, dont la découverte aurait servi d'occasion et de règle à la réforme de Josias. Néanmoins les critiques pensent généralement, avec plus de raison, que le livre retrouvé était le Deutéronome. Bien qu'il ne soit pas nommé « livre de l'alliance », il a été rédigé en vue de renouveler l'alliance contractée à l'Horeb entre Dieu et le peuple d'Israël, V, 2, 3; XXVI, 17-19; XXIX, 8, et les

1. *Une nouvelle hypothèse sur la composition du Deutéronome. Examen des vues de M. G. d'Eichthal*, Paris, 1887.

2. *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1878, t. III, p. 137-157.

3. *La réforme et le code de Josias*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXIX.

4. *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1680-1681.

5. *Die Gesetzschrift des Königs Josia*, Leipzig, 1903, p. 51-60.

termes de l'alliance renouvelée par Josias, II Reg., XXIII, 3, sont des expressions deutéronomiques. D'ailleurs, plusieurs Pères de l'Église avaient justement remarqué que ce livre retrouvé était le Deutéronome [1]. Les critiques discutent seulement sur le contenu du Deutéronome retrouvé. Les adeptes de l'école grafienne restreignent le Deutéronome découvert sous Josias au code proprement dit, XII-XXVI, ou D I. Ils déterminent son contenu d'après la nature de la réforme religieuse opérée en 621, et ils la ramènent à trois points : 1° l'abolition des cultes étrangers et de leurs infiltrations dans le culte de Jahvé ; 2° la centralisation du culte de Jahvé au Temple de Jérusalem ; 3° la célébration correcte de la fête de Pâque. Or, ces trois points sont spécialement recommandés par le code, XII ; XVI, 1-8, qui est bien dès lors le code d'après lequel Josias a fait la réforme religieuse. Mais ces critiques oublient la rénovation de l'alliance, faite par Josias, alliance signalée particulièrement, V, 2, 3 ; XXVI, 17-19, en dehors du code proprement dit. Cette constatation permet à d'autres critiques de conclure que le livre retrouvé comprenait Deut., V-XXVI, XXVIII. Du reste, la partie reconnue authentique du récit des Rois contient d'autres traits convenant à tout cet ensemble. Sans parler de la réponse de la prophétesse Holda, qui viserait les malédictions du c. XXVIII, ni de l'éloge de Josias, II Reg., XXIII, 25, fait en termes deutéronomiques, VI, 5, puisqu'ils ne sont pas reconnus comme originaux, il y a dans le récit primitif des indices convenant aux c.

1. S. Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. I, n. 5, *Pat. Lat.*, t. XXIII, col. 217 ; *Comment. in Ezech.*, I, 1, t. XXV, col. 17 ; S. Chrysostome, *In Matth.*, hom. IX, n. 4, *Pat. Gr.*, t. LVII, col. 181 ; *In I Cor.*, hom. VII, n. 3, t. XII, col. 58 ; Procope de Gaza, *Comment. in Deut.*, XVII, 18, *Pat. Gr.*, t. LXXXVII, col 916.

VI-XI. Le contenu législatif du livre retrouvé est désigné par les termes מִצְוֹת, עֵדוֹת, חֻקִּים, employés IV, 45; VI, 20. La conclusion des considérations précédentes est donc que D I comprenant ou le code seul, XII-XXVI, ou ce code avec le discours parénétique, V-XI, et la conclusion, XXVIII, existait déjà en 621, puisqu'il a été retrouvé dans le Temple de Jérusalem.

Mais à quelle date antérieure faut-il reporter la composition de D I? C'est ici surtout que les avis sont différents. Les critiques de l'école grafienne disent pour la plupart que cette composition ne remonte guère plus haut que 621. A leur sens, la trouvaille n'a été ni fortuite ni imprévue; elle a été préméditée et faite à dessein; pour eux, « trouvé » signifie « fabriqué ». Rédigé peu auparavant et en vue d'une réforme à réaliser, il a été censé découvert dans le Temple et présenté au roi comme ancien et l'œuvre de Moïse. La « fraude pieuse » réussit grâce à la connivence de quelques comparses, et la réforme loyale de Josias eut pour point de départ une supercherie. Pour justifier ces graves conclusions, on a présenté des considérations d'inégale valeur. Le manuscrit trouvé n'est pas ancien, puisqu'on le lit si facilement (Reuss). On ne peut se figurer comment un livre de cette nature aurait disparu sans laisser de traces de son existence (Dillmann). S'il avait été dans le Temple depuis longtemps, on l'eût remarqué plus tôt (Cornill). Le langage du Deutéronome, qui ressemble beaucoup à celui de Jérémie, prouve au moins que ce livre était de l'époque du prophète (Kuenen). D'après le récit du livre des Rois, Helcias et Saphan ne paraissent nullement surpris de la découverte; la prophétesse Holda semble être au courant; seul le roi est très troublé, parce qu'il n'est pas du complot. On ne peut donc se défendre de

l'impression que cette découverte est un coup monté, une mise en scène, faite avec de bonnes intentions, pour assurer le succès d'une réforme nécessaire (Holzinger), une intrigue pieuse, pour faire progresser les idées religieuses (Renan). Comme on y remarque les idées prophétiques, associées aux pratiques rituelles, on regarde le Deutéronome comme une sorte de compromis entre le parti prophétique et le parti sacerdotal, une transaction entre deux tendances de l'époque, ou, si le sacerdoce y a exercé peu d'influence, puisqu'il y demeure assez effacé, comme le programme religieux et politique du parti prophétique. Contre cette considération, l'abbé Paulin Martin [1] a fait valoir de fort justes observations, tirées du contenu du code et de la nature de plusieurs de ses prescriptions. Quelques-unes, telles que la loi militaire, xx, 2-8 (à la veille de la bataille de Mageddo) ; la remise des dettes à l'année sabbatique, xv, 1-9 ; la distinction des animaux purs et impurs, xiv, 3-21, et les impuretés légales, xxiii, 9-14, ont un caractère utopique et ne sont pas appropriées à la situation et aux conditions du règne de Josias. Si le code avait été fabriqué en vue de la réforme, il ne devait contenir que les lois correspondant à la réforme réalisée. Or le Deutéronome comprend bien d'autres ordonnances, qui n'ont aucun rapport avec ce projet. Ce manque d'adaptation, joint au désordre du code, et les tendances idéalistes de la législation ne permettent guère de voir dans ce code le programme, exactement défini et rédigé par écrit, du parti prophétique. C'est une pure supposition de prétendre qu'ayant échoué sous Ézéchias, ce parti, par réaction contre les abus du règne de Manassé, présente à Josias un

1. *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. ii, p. 243-270.

code précis de réforme. On pourra répondre avec Steuernagel que ce parti a tardé bien longtemps à présenter ce programme, s'il ne l'a fait qu'à la dix-huitième année du règne de Josias; avec un roi si pieux, il eût pu agir plus tôt. Cornill et Bertholet expliquent le contenu varié du Deutéronome, en tenant en même temps ce livre pour un produit et un résumé de l'enseignement des prophètes, comme un précipité et une cristallisation des vues et des espérances des prophètes. Après Colenso, Renan [1] attribuait la rédaction du nouveau code au prophète Jérémie. Cette loi est remplie de l'esprit de Jérémie; ce sont ses idées, c'est son style. Mais Jérémie était bien jeune à l'époque de la réforme de Josias, pour exercer déjà une telle influence. Josias, qui fait consulter la prophétesse Holda, ne le consulte pas. Les critiques admettent plutôt que Jérémie a connu le Deutéronome et qu'il en a, partiellement du moins, pris l'esprit et imité le style [2]. Il en est trop indépendant, d'autre part, pour qu'il soit légitime d'admettre qu'il a « fabriqué » le Deutéronome, à moins de supposer, avec Wellhausen [3], qu'il y eut part, mais qu'il s'en repentit ensuite.

D'autres critiques rejettent l'hypothèse d'une fraude et de la fabrication intentionnelle du Deutéronome. Ils entendent le récit des Rois de la découverte réelle d'un livre égaré, et ils cherchent à déterminer de combien d'années ce code était antérieur à sa découverte. Puisqu'il n'était pas connu de Josias, il est peu vraisemblable qu'il ait été perdu durant les premières années du règne. Il leur paraît bien plus probable qu'il a disparu de la circulation à l'époque de la réaction idolâtrique qui se produisit sous

1. *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1891, t. III, p. 209, 233-236.
2. *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1278.
3. *Prolegomena*, p. 428.

le règne de Manassé; peut-être même fut-il peu répandu et n'exista-t-il qu'un seul exemplaire. D'ailleurs, des indices certains permettent de fixer approximativement sa date. Les documents élohiste et jéhoviste ne sont pas animés de son esprit. Les divergences entre le livre de l'alliance et le Deutéronome au point de vue législatif supposent un changement dans la situation sociale du peuple. La loi sur la royauté, XVII, 14 sq., fait, sous forme de prédiction, allusion au règne de Salomon. La prédication orale ou écrite des prophètes Élie et Élisée, Amos et Osée, qui ne s'élève pas contre la pluralité des sanctuaires, n'a pas la préoccupation deutéronomiste de la concentration du culte israélite. Le culte idolâtrique, surtout celui de l'armée des cieux, que le Deutéronome décrit et condamne, IV, 19; XVII, 3, s'est introduit en Israël sous les règnes d'Achaz et de Manassé. Les vues prophétiques de cet écrit, les idées théologiques qui y sont dominantes, le point de vue spécial de la législation, les motifs proposés comme règles et mobiles des actions, tout cela fait supposer un développement progressif de la pensée théologique et se rapproche des idées de Jérémie et d'Ézéchiel. Perdu donc dès la fin du VIII^e siècle, le Deutéronome a été rédigé au cours de ce siècle, sous les règnes d'Ézéchias et de Manassé.

Ewald, Robertson Smith, Bleek, Valeton, Kittel, Kautzsch, Wildeboer, Driver, Steuernagel, Procksch et Gautier ont pensé au règne de Manassé. Pour exclure l'époque d'Ézéchias, ils constatent l'absence de points de contact et d'affinité entre le Deutéronome et le prophète Isaïe, contemporain et conseiller de ce roi. Il est probable en particulier qu'après que le Deutéronome eût formellement prohibé toute *masséba* comme idolâtrique, XVI, 22, Isaïe, XIX, 19 (si ce passage est authentique),

n'eût pas choisi le symbole d'une *masséba* pour prédire le culte futur de Jahvé en Égypte [1]. Le Deutéronome tend plutôt à réaliser l'idéal des prophètes Osée et Isaïe. On comprend dès lors fort bien que ce programme de réforme religieuse ait été élaboré sous le long règne de Manassé par réaction contre l'infidélité de ce prince et contre le culte des idoles qu'il avait introduit en Juda. Les Israélites qui tenaient aux institutions sacrées, aux pratiques religieuses de leur nation, voulurent les remettre en honneur. Animés de l'esprit des prophètes, ils en recommandèrent l'observance et prêchèrent le culte en esprit et en vérité, les sacrifices et les cérémonies religieuses, pratiquées par amour de Dieu. Pour obvier aux abus et éviter tout mélange d'idolâtrie, ils poussèrent à ne plus honorer publiquement Jahvé qu'en un seul lieu, au lieu qu'il avait choisi, c'est-à-dire à Jérusalem, et ils interdirent le culte divin aux sanctuaires multiples, où jusqu'alors il avait été permis. Peut-être, le livre qui contenait ce programme, ne fut-il d'abord qu'un écrit privé, dont la publication fut retardée en raison des circonstances défavorables.

Riehm, König et Fries sont remontés plus haut et ont pensé à la réforme d'Ézéchias, II Reg., XVIII, 4-6. Ce roi pieux détruisit les hauts-lieux, les idoles, même le serpent d'airain, et fit observer tous les préceptes donnés par Dieu à Moïse. Le Deutéronome aurait été le programme suivi dans cette réforme. En outre de l'absence d'influence de ce livre sur Isaïe, on fait généralement valoir contre ce sentiment qu'en dehors de la suppression des hauts-lieux, la réforme d'Ézéchias ne présente aucun autre caractère deutéronomiste. Faite

1. Cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 531.

sans règle et sans programme fixe, cette entreprise particulière ne réussit pas et provoqua plutôt la réaction idolâtrique du règne de Manassé. Franz Delitzsch et Westphal ont cependant admis que le Deutéronome était antérieur à Isaïe et avait servi de guide à la réforme d'Ézéchias. Klostermann a cru que ce livre existait déjà du temps de Josaphat et qu'on le lisait au peuple, II Par., XVII, 9. Mais, selon I Reg., XXII, 44, ce pieux roi ne détruisit pas les hauts-lieux, où le peuple continua à sacrifier. Il n'a donc pas appliqué les prescriptions du Deutéronome; aussi d'autres critiques pensent-ils que le livre de la loi, qui fut la règle de sa réforme, était le livre de l'alliance. Kleinert croyait que le Deutéronome avait été rédigé à la fin de l'époque des Juges. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait conclure qu'il a été perdu ou méconnu de bonne heure, puisque, nonobstant sa prohibition des autels multiples, David, Salomon, Élie sacrifiaient en différents lieux, et que les meilleurs rois de Juda, Asa, I Reg., XV, 14, Josaphat, I Reg., XXII, 44, Joas, II Reg., XII, 3, Amasias, II Reg., XIV, 4, Azarias, II Reg., XV, 4, n'ont pas fait disparaître les hauts-lieux dans leur royaume.

### § 5. — SOURCES

Le Deutéronome, qui est manifestement une compilation, au moins dans sa partie législative, n'indique pas les sources auxquelles il a été puisé, pas plus que les documents historiques qui y ont été utilisés. Ç'a été la tâche des critiques de rechercher les sources de cet écrit tant pour l'histoire que pour la législation. La méthode suivie a consisté à comparer les éléments historiques et législatifs qu'il contient avec ceux des documents parallèles : élohiste, jéhoviste et code sacerdotal.

### I. *Sources historiques*

Nous avons indiqué plus haut, p. 104-105, les principales données historiques que reproduit le Deutéronome soit dans ses introductions soit dans ses discours, notamment en ce qui concerne la sortie d'Égypte et le séjour au désert [1]. Ces faits sont racontés en détail ou signalés seulement par allusion et au fil du discours. La comparaison de ces données avec les documents élohiste et jéhoviste a permis de constater leur étroite relation. De là, on a conclu à la dépendance directe du Deutéronome, et comme la ressemblance n'existe pas seulement pour le fond, mais aussi pour la forme, le deutéronomiste employant un certain nombre des expressions caractéristiques de ces documents, à la connaissance non pas des traditions communes, mais des écrits eux-mêmes. Toutefois, on a remarqué que dans les récits, dont le fond se trouve dans J et E, le deutéronomiste introduit çà et là des détails nouveaux. D'où les tient-il? Quelques critiques, entre autres Dillmann et Bruston, voyant que quelques-uns de ces détails étaient mentionnés dans le code sacerdotal, en ont conclu que le Deutéronome s'était servi de ce document, qui par suite lui serait antérieur. Mais la plupart, soutenant la postériorité du code sacerdotal, ont répondu que les emprunts du Deutéronome à P n'étaient pas démontrés, et que les ressemblances éloignées, qu'on signalait, étaient contrebalancées par des divergences notables de fond et de style. Cf. Deut., I, 7, avec Num., XXXIV, 8; Deut., I, 22, avec Num., XIII, 2; Deut., I, 24, avec Num., XIII, 21; Deut., I, 36, avec Num., XIV, 30; Deut., III, 15, avec Num., XXXII, 1-32.

1. Voir le tableau de Driver, p. 82-83.

Le Deutéronome, au point de vue historique, ne dépend donc pas de P, mais exclusivement de J et de E, et s'il a des renseignements qui ne se rencontrent plus dans les fragments qui nous sont parvenus de ces deux sources, c'est qu'il les a connues et utilisées à l'état séparé, leur empruntant des détails qui n'ont pas été conservés par le rédacteur qui les a combinées. Cornill signale vingt-six passages de D en relation avec E et six avec J. On en a conclu que l'auteur a pris le récit élohiste comme la base historique de ses exhortations, et qu'il n'aurait fait que de rares emprunts au jéhoviste. Du reste, il aurait utilisé ses sources et traité l'histoire traditionnelle d'Israël avec une grande liberté et une certaine indépendance. Ses longs récits contiennent des vues originales et ont un ton qui leur est propre. Les petits faits et les simples allusions ne cadrent pas toujours avec les sources connues. Sont-ce des gloses ajoutées par divers rédacteurs, comme Holzinger le croit plus vraisemblable pour la plupart des cas, ou des détails étrangers à J et à E, qui proviendraient de la tradition orale, comme le pense Dillmann? Notons les principaux de ces détails : murmures sous les tentes au retour des espions, I, 27; encouragements donnés par Moïse à cette occasion, I, 29-31; lamentation du peuple après la défaite à Horma, I, 45; récit détaillé de l'extermination du roi Og et de son peuple, III, 4-7; cf. Num., XXI, 33-35; intercession de Moïse en faveur du peuple, III, 23; les vêtements et les souliers des Israélites n'ont pas été usés durant le séjour de quarante ans au désert, VIII, 4; XXIX, 5. Holzinger pense que ces détails ont été imaginés par le Deutéronome, parce qu'ils répondent à ses conceptions personnelles. Selon le même critique, l'auteur aurait transformé la relation jéhoviste de la conquête des contrées

orientales de la Palestine par Josué, en l'attribuant à Moïse, III, 13, pour exalter ce héros et en faire le conducteur d'Israël jusqu'au Jourdain. Holzinger attribue à des motifs théologiques le silence du Deutéronome sur Jéthro, Balaam et le tabernacle. Ces explications ne s'imposent pas, et on est plutôt en droit de supposer que tous les emprunts historiques de D sont faits à E ou à J, et qu'ils ont seulement été adaptés à l'esprit et au ton du deutéronomiste.

## II. *Sources législatives.*

Nous avons rapporté plus haut, p. 105-106, les principales relations du code moabite avec le livre de l'alliance et le Décalogue jéhoviste, voir le tableau de Driver, p. 73-76. Le Deutéronome maintient une partie des ordonnances religieuses de la législation de E et de J, notamment au sujet de la dîme, des trois fêtes annuelles, des sacrifices, des impositions religieuses et de l'année sabbatique. L'accord est souvent verbal. Aussi les critiques admettent-ils la dépendance de D relativement à la législation de J et de E, surtout de E, encore isolé, de son Décalogue et du livre de l'alliance. « Qu'est-ce au fond que le Deutéronome ? Une édition un peu développée, populaire, oratoire du livre de l'alliance[1]. » Mais la législation deutéronomique n'est pas toujours d'accord avec les lois antérieures; non seulement, elle les complète, mais elle semble innover, et elle promulgue, notamment sur la pluralité des autels et l'unité de sanctuaire et sur les droits et les revenus des lévites et des prêtres, des dispositions qui contredisent le livre de

1. A. Loisy, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 289; Id., *La religion d'Israël*, Paris, 1901, p. 68-70. Cf. J. Lagrange, *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 176.

l'alliance. C'est donc plus qu'une mise au point de l'ancien droit religieux, plus qu'une adaptation des vieilles ordonnances à une situation nouvelle; c'est une réaction contre le passé, l'introduction d'un esprit nouveau, dans les mœurs et les pratiques populaires. Le Deutéronome, dit Holzinger [1], va à l'encontre du livre de l'alliance, et il ne s'en rapproche continuellement que parce qu'il veut le déloger. Pour réussir à se faire accepter, il se donne comme le code complet et homogène, publié par Moïse au pays de Moab, comme le code de l'avenir, que les Israélites devront observer quand ils seront établis en Chanaan. Le livre de l'alliance représente à ses yeux le culte ancien de l'époque où chacun faisait ce qui lui semblait bon. Le Deutéronome sanctionne les usages d'autrefois et maintient la simplicité des cérémonies; mais il se sépare grandement du passé par ses tendances et par la centralisation du culte qui modifie essentiellement le droit religieux antérieur. Puisqu'il en est ainsi, il y a lieu de se demander si, dans ses dispositions nouvelles, le Deutéronome est un code fictif et une supercherie, dont le succès s'expliquerait difficilement, ou bien s'il est, partiellement du moins et dans quelle mesure, l'écho du passé. En d'autres termes, pour les critiques qui se refusent à admettre une fiction pure, la question se pose des sources législatives de D, indépendantes de J et de E.

Comme un certain nombre des dispositions nouvelles, indiquées plus haut, p. 106-107, coïncident avec des prescriptions particulières de « la loi de la sainteté », H, Lev., XVII-XXVI, voir le tableau de Driver, p. 73-76, loi qui fait partie du code sacerdotal, P, Dillmann en a conclu

1. *Einleitung*, p. 301.

que D, pour la législation comme pour l'histoire, dépendait de P, dès lors plus ancien. D'ailleurs, en dehors de la loi de sainteté, on a constaté encore d'autres rapprochements législatifs entre D et P. Cf. Deut., XII, 29-32, avec Num., XXXIII, 52; Deut., XIV, 3-20, avec Lev., XI, 2-22; Deut., XIV, 22-29, avec Num., XVIII, 21-32; Deut., XV, 19-23, avec Num., XVIII, 17; Deut., XVI, 1-17, avec Num., XXVIII, XXIX; Deut., XVIII, 1-8, avec Lev., VII, 32-34; Num., XVIII, 1-20; Deut., XIX, 1-13, avec Num., XXXV; Deut., XXII, 12, avec Num., XV, 37-41; Deut., XXIII, 10-15, avec Num., V, 1-4; Deut., XXIII, 22-24, avec Num., XXX, 3; Deut., VII, 2-4, 16, avec Num., XXXIII, 55; Deut., VII, 5; XII, 3, avec Num., XXXIII, 52; Deut., XVI, 4, avec Num., IX, 12; Deut., XVII, 6; XIX, 15, avec Num., XXXV, 30. Le seul, qui soit remarquable au point de vue des expressions, est la liste des animaux purs et impurs, Deut., XIV, 3-20; Lev., XI, 2-22. Ces ressemblances indéniables ne prouvent pas la dépendance de D relativement à P, car, dans un plus grand nombre de cas, on signale entre les deux codes des divergences qu'on prétend être inconciliables. Aussi les critiques enseignent-ils pour la plupart qu'il n'y a ni rapport direct ni parenté littéraire entre D et P. Driver admettrait plutôt la dépendance de H à l'égard de D et la même relation entre eux qu'entre le Deutéronome et le livre de l'alliance. Le code sacerdotal, d'autre part, n'a pas ignoré les législations antérieures et les a utilisées en quelques points.

Si les ordonnances spéciales de D n'ont pas été empruntées à P, d'où proviennent-elles? Quelques grafiens font du Deutéronome un précipité et une cristallisation des vues et des espérances des prophètes, selon le mot déjà cité de Cornill. Pour expliquer la bonne foi des

auteurs du Deutéronome, Reuss[1] déclare que leur œuvre se ramenait « à mettre par écrit la substance de l'enseignement de dix ou douze générations de prophètes, lesquels pouvaient, en bonne conscience, faire remonter au premier de tous, dont le nom nous ait été conservé, les principes qu'ils ne cessaient de prêcher et qui avaient été transmis, de main en main et de bouche en bouche, dans les écoles, sous la direction d'hommes entourés du respect de leurs contemporains et que la postérité avait couronnés d'une auréole légendaire. Il n'y avait donc là de nouveau que la forme; le fond était le résumé d'un travail séculaire ». Le Deutéronome n'est donc qu'un exposé de l'enseignement traditionnel des prophètes israélites; il n'innove pas, il ne fait que condenser et codifier les idées courantes depuis des siècles.

Pour Driver, ces lois ne sont pas des inventions de l'auteur. La plupart sont empruntées aux coutumes anciennes ayant force de loi. Elles sont seulement formulées d'une façon plus précise et plus accentuée ; elles sont aussi mises en rapport avec le temps de leur rédaction et par suite modifiées. Mais l'élément nouveau du Deutéronome, ce n'est pas tant la législation que l'exhortation à observer les lois anciennes, et encore la parénèse n'était-elle nouvelle que dans sa forme. Les motifs d'obéir, la fidélité à l'alliance contractée avec Dieu, remontaient à Moïse. L'auteur du Deutéronome a exposé suivant sa manière propre un enseignement mosaïque. La tradition avait conservé le souvenir d'un discours législatif que Moïse avait prononcé dans les plaines de Moab. C'est ce discours que l'auteur du Deutéronome a refait dans l'esprit de Moïse. D'autres critiques sont

1. *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 160.

allés plus loin et n'ont pas appuyé la législation deutéronomique sur la tradition orale seulement, mais sur des sources écrites antérieures et dont quelques-unes remontaient à Moïse lui-même. Franz Delitzsch [1] plaçait à la base du Deutéronome un écrit fondamental, rédigé par Moïse lui-même, Deut., XXXI, 24, et mis en œuvre par un écrivain inspiré de l'esprit de Moïse. A. Westphal [2] pense que le contenu de ce livre remonte, pour l'essentiel, soit par tradition soit par écriture, à Moïse lui-même qui aurait laissé des sources, écrits ou monuments lapidaires, utilisées par l'auteur du Deutéronome. Klostermann reconnaissait dans le Deutéronome une compilation de lois et d'ordonnances, faites par les Juges, I Sam., X, 15, et conservées par la tradition. Steuernagel [3] a cherché à déterminer les sources du double écrit, qui a été, selon lui, combiné dans le Deutéronome, et il a cru y retrouver différents groupes ou cycles, dont la fixation n'est pas démontrée et qu'il rapporte en partie au règne d'Ézéchias et en partie au règne de Manassé, p. XIII-XIV. Quelques lois, reproduites dans le Deutéronome, peuvent bien être antérieures à cette date et même à la conquête de la Palestine. L'idée de la concentration religieuse s'est produite au jour dès que le Temple de Jérusalem a été bâti par Salomon. Beaucoup de prescriptions conviennent au règne de David, ou même à l'époque de Josué et des Juges. C'est donc une erreur de ne dater toutes les lois du Deutéronome que du règne de Manassé [4]. Fries [5] considère, lui aussi, le Deutéronome

1. *Genesis*, 1887, p. 23 sq.
2. *Les sources du Pentateuque*, t. II, p. 278-283.
3. *Deuteronomium, Josua*, p. VI-VIII.
4. Cf. *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 141-144.
5. *Die Gesetzschrift des Königs Josia*, p. 72-78.

comme une collection relativement tardive, faite sous le règne d'Ézéchias, de lois antérieures et anciennes, portées par les סוֹפְרִים et écrites sur des feuilles séparées, comme la loi sur la royauté, Deut., XVII, 14-17, rédigée sur un סֵפֶר, ỳ. 18, comme la loi, Deut., XXIV, 16, citée par Amasias dans sa forme actuelle, II Reg., XIV, 6, comme la loi sur les villes de refuge, Deut., XIX, 8, 9, supposant le royaume d'Israël tombé (721). Si donc la rédaction du Deutéronome est postérieure à Amos, à Osée et à Isaïe, les lois ou les codes de lois qu'elle a mis en œuvre sont antérieurs et beaucoup plus anciens que ne le prétendent généralement les critiques. Le deutéronomiste n'est donc pas un novateur; il est plutôt conservateur. C'est, en effet, un réformateur qui s'inspire du passé, remonte aux origines, reproduit les lois antérieures, en les animant de son esprit, qui est l'esprit des prophètes et de Moïse lui-même. S'il fait parler Moïse, il ne s'identifie pas avec lui; il lui attribue seulement, conformément à un procédé fréquent dans l'antiquité, des discours qui rendent les pensées et les sentiments qu'il croyait être ceux de Moïse sur le point de mourir et laissant aux Israélites son testament religieux [1].

## ARTICLE QUATRIÈME

## Le code sacerdotal.

### § I. — NOMS DIFFÉRENTS

Le quatrième document, dont est constitué l'Hexateuque, a reçu différentes dénominations, dont chacune exprime une de ses particularités caractéristiques. Tant

1. Cf. L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 180-183.

qu'il a été confondu avec le document élohiste E, on l'appelait lui-même l'*élohiste* ou le *récit élohiste*, parce que son auteur évitait de nommer Dieu Jahvé avant la révélation de l'Exode, VI, 3, et dans la narration des événements antérieurs se servait exclusivement du nom Élohim. Lorsque E en a été distinct, on a conservé à l'ancien document le nom d'élohiste, mais pour marquer la distinction des deux documents, on l'a appelé le *premier élohiste* et E le *second élohiste*. Ces dénominations créèrent des difficultés, quand on admit que le second élohiste était chronologiquement antérieur au premier (premier seulement par la date de sa découverte). Elles furent donc abandonnées. Parce que ce document remonte jusqu'aux origines du monde et de l'humanité, Ewald l'avait nommé « le livre des origines ». Comme il forme le fond littéraire du Pentateuque actuel, le rédacteur définitif lui ayant emprunté son cadre et son canevas, Tuch et Nöldeke lui avaient donné le nom d' « écrit fondamental », *Grundschrift*. Wellhausen l'a désigné sous la dénomination de « code sacerdotal », *Priestercodex* (d'où la sigle P, qui le distingue de E, de J, et de D), parce qu'il contient la législation sacerdotale et rituelle, qui se trouve dans les livres du milieu du Pentateuque (Exode, Lévitique et Nombres). Cette dénomination ne convient pas au document entier, qui est à la fois un livre historique et un code; mais elle qualifie exactement la partie principale et la plus distinctive du document; aussi les critiques l'ont-ils généralement adoptée et est-elle aujourd'hui prédominante et d'un usage courant. Nous l'emploierons donc à l'exclusion de toute autre.

## § 2. — CONTENU

Comme le code sacerdotal a fourni au dernier rédacteur le cadre de l'Hexateuque, on retrouve ses éléments dans les six livres actuels, de la Genèse à Josué. Il a été conservé en entier, sauf de rares lacunes; aussi, reconstitué à part, forme-t-il un tout suivi et coordonné. C'est à lui que l'on doit la division de la Genèse en *ṭôldôṭ*, ou tableaux généalogiques. Son récit des origines se divise donc naturellement en dix sections comme la Genèse actuelle. Il suffira d'indiquer la part qui lui revient : 1° *ṭôldôṭ* du ciel et de la terre, ou premier récit de la création, I, 1-II, 4*a*; 2° *ṭôldôṭ* d'Adam, V, 1-28, 30-32; 3° *ṭôldôṭ* de Noé : la construction de l'arche, VI, 9-22; âge de Noé au début du déluge, VII, 6, 11; le déluge, VII, 13-16*a*, 18-21, 24; VIII, 1, 2*a*, 3-5, 13*a*, 14-19; bénédiction de Dieu; alliance de Dieu avec Noé, IX, 1-17; durée de la vie de Noé, sa mort, IX, 28, 29; 4° *ṭôldôṭ* des fils de Noé, X, 1-7, 20, 22, 23, 31, 32; 5° *ṭôldôṭ* de Sem, XI, 10-26; 6° *ṭôldôṭ* de Tharé, XI, 27, 31, 32 : l'histoire d'Abraham s'y rattache : sa migration de Haran, XII, 4*b*, 5; sa séparation d'avec Lot, XIII, 6, 11*b*, 12*a*; mariage avec Agar et naissance d'Ismaël, XVI, 1, 3, 15, 16; alliance avec Dieu et institution de la circoncision, XVII, 1-27; délivrance de Lot à Sodome, XIX, 29; naissance et circoncision d'Isaac, XXI, 1*b*, 2*b*-5; mort et sépulture de Sara, XXIII, 1-20; mort et sépulture d'Abraham, XXV, 7-11*a*; 7° *ṭôldôṭ* d'Ismaël, XXV, 12-17; 8° *ṭôldôṭ* d'Isaac : son mariage et naissance de ses fils, XXV, 19, 20, 26*b*; mariages d'Ésaü, XXVI, 34, 35; Jacob part en Mésopotamie pour y chercher une femme, XXVII, 46-XXVIII, 5 : nouveau mariage d'Ésaü, XXVIII, 6-9; mariages de Jacob,

XXIX, 24, 29; son retour, XXXI, 18*b*; son habitation en Chanaan, XXXIII, 18*b*; Dina et les Sichémites, XXXIV, 1, 2*a*, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29; vision de Jacob à Béthel, XXXV, 9-13, 15; liste des fils de Jacob et mort d'Isaac, XXXV, 22*b*-29; 9° *ṭôldôṭ* d'Ésaü, XXXVI, 1-43; 10° *ṭôldôṭ* de Jacob, XXXVII, 1, 2*a*; Jacob en Égypte (et liste de ses descendants), XLVI, 6-27; il paraît devant Pharaon, XLVII, 7-11; il s'établit à Gessen, XLVII, 27*b*, 28; il bénit Éphraïm et Manassé, XLVIII, 3-7; il réunit ses fils, les bénit et meurt, XLIX, 1*a*, 28*b*-33; sa sépulture, L, 12, 13.

La division en *ṭôldôṭ* cesse au début de l'Exode. Recensement des fils de Jacob, leur accroissement et leur oppression en Égypte, Exod., I, 1-5, 7, 13, 14; les plaintes des Israélites sont entendues de Dieu, II, 23*b*-25; mission de Moïse; sa généalogie, VI, 2-30; Moïse et Aaron chez Pharaon et les plaies d'Égypte, VII, 1-13, 19, 20*a*, 21*b*, 22; VIII, 1-3, 11*b*-15; IX, 8-12; XI, 9, 10; la première Pâque, ses rites, XII, 1-20, 28; départ des Israélites, XII, 37*a*; durée de leur séjour en Égypte, XII, 40, 41; institution définitive de la Pâque, XII, 42-51; la consécration des premiers-nés, XIII, 1, 2; les Israélites à Étham, XIII, 20; d'Étham à la mer Rouge, XIV, 1-4; poursuite par Pharaon, XIV, 8, 9; annonce du secours divin, XIV, 15, 18; passage de la mer et engloutissement des Égyptiens, XIV, 21-23, 26, 27*a*, 28, 29; les Israélites vont à Élim, XV, 27; au désert de Sin, où la manne leur est donnée pour nourriture, XVI, 1-3, 6-24, 31-35*a*; départ, campement à Raphidim, XVII, 1*a*; au désert du Sinaï, XIX, 1, 2*a*; Moïse dans la nuée, XXIV, 15*b*-18*a*; législation divine au Sinaï, XXV, 1-XXXI, 18*a*; Moïse descend du Sinaï; son visage rayonne, XXXIV, 29-35; exécution des ordres reçus au Sinaï, XXXV, 1-XL,

36; recueil de lois sinaïtiques, Lev., I, I-XXVII, 34; recensement du peuple et des lévites, nouvelles lois, dédicace du tabernacle, consécration des lévites, célébration de la Pâque, signes de la levée du camp, départ du Sinaï, Num., I, I-X, 28; espions envoyés au pays de Chanaan, XIII, I-17*a*, 21, 25, 26*a*, 32*a*; sédition populaire à leur retour; punition divine, XIV, I, 2, 5-7, 10, 26-30, 34-38; nouvelles lois, XV, I-41; révolte de Coré contre le sacerdoce, XVI, I*a*, 2*b*-7*a*, 16-24, 27*a*, 35; la verge d'Aaron fleurit, XVII, 6-13; droits des prêtres et des lévites: la vache rousse et l'eau de la purification, XVIII, I-XIX, 22; le peuple à Cadès, XX, I*a*, 2*b*-4, 6-13; mort et sépulture d'Aaron, XX, 22-29; départ du mont Hor; divers campements, XXI, 4*a*, 10, 11; à Moab, XXII, I; exploit de Phinées, XXV, 6-19; recensement, lois diverses, guerre contre les Madianites, XXVI, I-XXXI, 54; portion du pays octroyée aux Rubénites et aux Gadites, XXXII, 18, 19, 24, 28-32; liste des campements d'Israël au désert, XXXIII, I-49; ordre d'exterminer les Chananéens, XXXIII, 50-56; limites de la Terre promise, recensement, villes de refuge, lois spéciales, XXXIV, I-XXXVI, 13. Dans le Deutéronome, il y a peu de fragments du code sacerdotal : Moïse contemple de loin le pays de Chanaan, XXXII, 48-52; XXXIV, I*a*; sa mort et la succession de Josué, XXXIV, 7-9. Le récit de P se poursuit dans le livre de Josué; s'il fournit peu de détails sur la conquête du pays, il est plus étendu sur le partage.

## § 3. — CARACTÈRES

Le code sacerdotal est un écrit à la fois historique et législatif. La tendance des éléments historiques et législatifs est la même; mais la législation dépasse l'histoire

en étendue. Le but de l'auteur est moins d'écrire une histoire que d'introduire une législation et de placer les lois dans un milieu historique : en racontant l'histoire d'Israël, il se propose d'exposer l'origine des anciennes institutions religieuses de son peuple et de reproduire l'ancien code de ces institutions. Le livre est donc un écrit législatif, rédigé sous une forme historique. Quoiqu'il soit au fond un manuel sacerdotal, un rituel, il était cependant primitivement destiné au peuple, auquel il raconte l'histoire du culte israélite dans le cadre d'une histoire sainte. Il contient donc l'origine de l'état théocratique d'Israël et ses ordonnances propres.

### I. *Au point de vue historique.*

C'est pourquoi le code remonte aux origines et présente l'histoire primitive comme les débuts du peuple théocratique. Le récit de la création, l'histoire des patriarches antédiluviens, du déluge et des ancêtres immédiats d'Israël préparent et amènent l'histoire de l'institution du peuple saint. Celle-ci commence à la sortie d'Égypte; mais, à partir de la révélation du Sinaï, elle disparaît presque entièrement sous la masse énorme de lois, promulguées surtout au pied de la montagne, Exod., xxv-Num., x, pour une petite part durant les pérégrinations au désert, Num., xvii sq., enfin au pays de Moab, Num., xxvi sq.; xxxiii, 50-xxxvi, 12. Moïse partage encore les contrées situées à l'est du Jourdain et pose les règles du partage des contrées occidentales. Après la mort du législateur, Deut., xxxiv, venaient la conquête et le partage de la Palestine. Mais cette histoire n'est pas très développée ni détaillée; beaucoup de faits importants sont omis. Elle n'est pas toutefois une simple ébauche, car les événements capitaux, la création, le

déluge, les alliances de Dieu avec Noé, Abraham et Moïse, sont longuement racontés. Les faits intermédiaires sont exposés d'une façon très succincte, par tableaux généalogiques (les *ṭôldôṭ*), ou réduits à des données chronologiques. Donc, un sommaire suffit au but de l'historien ; mais les grandes époques sont caractérisées par une révélation et une alliance divine et échelonnées comme des préparations progressives du régime théocratique. La première, qui va d'Adam à Noé, se termine par une apparition d'*Élohim* à Noé et par une alliance, dont le signe est l'arc-en-ciel et l'obligation, la défense de manger du sang. La seconde, qui s'étend de Noé à Abraham, comprend la révélation de Dieu à Abraham sous le nom d'*El Schaddaï* et une alliance, dont le signe est la circoncision. La troisième, d'Abraham à Moïse, est caractérisée par la révélation du nom de *Jahvé* et par l'alliance, qui aboutit à l'institution du sabbat. Ces trois périodes, jointes à l'histoire de Moïse, divisent en quatre périodes le code, que Wellhausen avait par suite nommé *Vierbundesbuch*, « le livre des quatre alliances. » L'auteur montre ainsi comment Dieu, par des révélations progressives, a fondé la théocratie, et comment tous les événements du passé convergeaient à l'institution du culte mosaïque. L'alliance du Sinaï n'est que l'accomplissement des promesses faites à Abraham: aussi Moïse est-il directement rattaché à Abraham. Celui-ci descend de Noé par ordre de primogéniture, et Noé est le chef de la branche aînée de la famille humaine. Il descend d'Adam, qui est en réalité le premier juif. Les tableaux généalogiques ont donc été dressés pour établir la filiation de l'humanité. L'auteur indique les noms, la date de la naissance et l'âge de tous les chefs de famille, qui se sont succédé de père en fils depuis Adam,

le premier homme, jusqu'à Moïse, le législateur israélite.

En racontant l'histoire de l'époque mosaïque, il suit une marche analogue. La mission de Moïse et les premiers événements sont décrits assez longuement; mais à partir de l'arrivée au Sinaï, les lois et les institutions religieuses passent au premier rang. Les faits du séjour des Israélites dans le désert ne sont relatés qu'autant qu'ils servent d'occasion à la législation ou ont, au point de vue religieux, une importance particulière. Les intermédiaires sont réduits à la liste des 40 stations, correspondant aux quarante années de la durée de ce séjour. La mention des stations sert, dans la trame historique, de transition aux promulgations successives de la législation.

### II. *Au point de vue législatif.*

Le code mérite bien son nom: il est essentiellement sacerdotal et rituel. Il ne comprend ni les lois morales ni le droit civil, qui existent dans le livre de l'alliance et le Deutéronome; il les suppose et il reproduit même quelques dispositions juridiques, par exemple sur les villes de refuge, Num., xxxv, 9-15, sur les filles héritières, Num., xxxvi, 1-12, qui rentrent dans la constitution de la société théocratique; mais il exclut délibérément le droit social profane et demeure exclusivement sur le terrain des institutions religieuses. Il élabore un vaste ensemble de prescriptions cérémonielles dans le but de constituer Israël, le peuple saint par excellence, et de lui donner le régime théocratique, qui assurera la réalisation plénière des bénédictions divines. Il veut donc établir un système religieux, et il a plutôt en vue la hiérocratie, ou la constitution d'un peuple saint (prêtres et fidèles), d'une société religieuse, d'une église juri-

diquement organisée, que la théocratie, ou le gouvernement de Dieu par un sacerdoce. Il ne s'adresse pas directement aux prêtres et aux lévites, mais à l'Israélite, dont l'existence entière, les paroles et les actes doivent être réglés en vue du culte et de la pureté, même extérieure, toujours nécessaire à l'exercice du culte divin.

Comme la législation sacerdotale est encadrée dans l'histoire du peuple, Reuss en a conclu que les lois étaient intentionnellement groupées d'après le lieu de leur promulgation. Par suite, il a d'abord distingué un code sinaïtique, donné au pied du Sinaï, et un code moabitique, Num., XXXIII, 50-XXXVI, 12, promulgué dans les plaines de Moab. Mais au sein du premier, il a prétendu discerner trois groupes particuliers, distincts par le lieu de la promulgation : 1° les lois promulguées au Sinaï lui-même, Exod., XXV-Lev., XVI ; 2° celles qui ont été faites au tabernacle de l'alliance, Num., I ; 3° celles qui ont été occasionnées par la révolte contre le sacerdoce d'Aaron, Num., XVII, XVIII. Il y aurait donc ainsi quatre groupes successifs, déterminés par la marche historique des événements. Cette circonstance expliquerait l'absence d'ordre logique dans les dispositions du code sacerdotal. Rien de plus varié que les ordonnances portées selon les circonstances ou les nécessités de la vie pratique. D'ailleurs, dans les groupements chronologiques, il existe un ordre logique des matières. Mais même pour l'ensemble, on peut discerner deux parties principales : la première, Exod., XXV-Lev., XVI, tend à établir le fondement de la hiérocratie entière et comprend les dispositions relatives au tabernacle, au sacerdoce et aux cérémonies du culte qui sont rattachées au tabernacle et au sacerdoce : la seconde, Num., I-XVIII, concerne le camp et les lévites, en d'autres termes, règle les rapports du peuple et des

lévites avec le fondement de la hiérocratie israélite. Le code moabite n'appartient plus à la législation religieuse; il contient des dispositions propres à transporter les institutions hiérocratiques, établies pour le temps du séjour au désert, sur la terre de Chanaan [1].

Ce n'est pas le lieu d'étudier les nombreuses ordonnances du code sacerdotal. Nous comparerons seulement les principales dispositions religieuses, concernant le lieu du culte, les sacrifices, les fêtes, les prêtres et les lévites, avec les lois parallèles du livre de l'alliance et du Deutéronome.

L'unité du lieu de culte, que le Deutéronome présentait comme un but à réaliser, est supposée dans le code sacerdotal comme ayant toujours existé. Aucune prescription ne l'impose; mais toute la législation cérémonielle règle que les sacrifices sont offerts en un seul et unique lieu. Dès que le culte fut organisé, c'est au tabernacle, à peine mentionné dans les documents élohiste et jéhoviste, et inconnu du Deutéronome, qu'il s'accomplit. L'auteur ne suppose pas qu'un sacrifice pût être offert ailleurs, et dans l'histoire des patriarches antédiluviens et postdiluviens, il ne mentionne l'érection d'aucun autel ni l'oblation d'aucun sacrifice. Il distingue différentes espèces de sacrifices et décrit minutieusement tous leurs rites : ce que ne faisaient pas les codes précédents. A l'holocauste et au sacrifice d'action de grâces, il ajoute la simple oblation et les sacrifices pour le péché et pour le délit. Il introduit encore l'offrande de l'encens. La conception du sacrifice est elle-même changée : au lieu de l'offrande familiale, du repas joyeux, d'un hommage spontané rendu à Dieu par un particulier, qu'était

1. Pour des divisions logiques, voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Loi mosaïque*, t. IV, col. 330-332.

tout sacrifice pour E, J et D, le sacrifice est devenu une institution officielle et publique, un service commandé, soumis à des règles minutieuses, un exercice pieux, « une odeur de suavité » pour Jahvé, Gen., VIII, 21. Les codes précédents ne connaissaient que trois fêtes annuelles, fêtes champêtres consacrant les principales saisons au point de vue de l'agriculture. Le code sacerdotal en mentionne sept et il modifie le caractère de deux des anciennes qu'il conserve en donnant à leur célébration un motif historique. De plus, ces fêtes sont célébrées au sanctuaire unique et réglementées dans les moindres détails, pour leur date et leur durée. Quant au sacerdoce, il est devenu une institution sociale, hiérarchisée, dont les droits et les fonctions sont exactement fixés. Le livre de l'alliance ne connaissait pas le sacerdoce aaronique. Le Deutéronome parle de prêtres-lévites ou de prêtres lévitiques, sans autre distinction qu'entre ceux qui habitent auprès du sanctuaire unique et ceux qui sont répandus dans le reste du pays. Le code sacerdotal distingue les lévites, membres de la tribu de Lévi, des prêtres, descendants d'Aaron, qui ont au-dessus d'eux le grand-prêtre, fils et successeur d'Aaron. Les fonctions et les revenus de chacune de ces trois classes sont déterminés dans les moindres détails, et les prêtres sont richement dotés. Le lévitisme, qui est une innovation, a une organisation savante et compliquée. Comme la tribu de Lévi, à laquelle ils sont historiquement rattachés, n'a pas eu de domaine dans le partage de la Palestine, on assigne aux lévites un certain nombre de villes, dites lévitiques, avec leur territoire, comme lieux d'habitation. Les prémices et les dîmes, constituées comme de véritables impôts religieux, fournissent la dotation annuelle des lévites et assurent leur subsistance et celle de leurs familles. Sur ces points,

comme sur beaucoup d'autres, le code sacerdotal est manifestement en progrès relativement au livre de l'alliance et au Deutéronome et il répond, d'après les critiques, à une situation sociale bien différente. Il ne peut donc que leur être postérieur.

III. *Au point de vue religieux et moral.*

Le code sacerdotal, tant dans ses récits historiques que dans ses parties législatives, expose des idées religieuses et morales, différentes de celles des documents antérieurs. Comme eux, naturellement, il est monothéiste, et le monothéisme qu'il professe est des plus absolus. Il ne combat l'idolâtrie que dans un petit nombre de passages, tels que Num., xxv, 6 sq. Les relations de l'homme avec Dieu ne sont pas ramenées par lui, comme par le deutéronomiste, à l'amour; les Israélites, selon ses conceptions, ne sont pas des enfants de Dieu. Il établit entre Dieu et sa créature une distance infinie, parce qu'il attribue à Dieu un caractère absolu et transcendental, non pas sans doute, en termes formels, puisqu'au contraire, il évite les questions spécifiquement théologiques et les problèmes religieux, mais par les idées qui forment le fond de son écrit. Le culte mosaïque, au lieu de rapprocher l'homme de Dieu, tend à maintenir entre eux la distance qui existe entre l'infini et le fini. Dieu, en effet, veut qu'on lui obéisse; il impose sa volonté, sans en donner les motifs. L'observance des préceptes est exigée rigoureusement, sous menace de châtiments et de ruine. Dieu n'a pas besoin de l'homme ni d'Israël; s'il a créé le monde, c'est qu'il l'a voulu; s'il s'allie avec les hommes, ce n'est pas par un contrat; il impose son alliance, et il en dicte les conditions. Quand il fait une révélation, il ne se manifeste pas comme dans les théophanies des documents

élohiste et jéhoviste ni en songes; il parle simplement à l'individu avec qui il entre en communication. La seule manifestation sensible de Jahvé, dans P, est celle de la nuée lumineuse qui montre sa « gloire » et provoque la crainte et le tremblement. Moïse et Aaron sont les intermédiaires entre lui et le peuple, à qui il ne parle pas directement. Les anthropomorphismes et les anthropopathismes sont extrêmement rares dans P. Les seuls qu'on y rencontre consistent à dire que Dieu a parlé aux organes de la révélation et cette parole divine s'exprime en commandements positifs ou plus souvent en prohibitions. Dieu cependant intervient dans le monde, qu'il gouverne. Les miracles qu'il opère manifestent ouvertement que c'est lui qui agit. Il règle lui-même les événements, et il endurcit le cœur de Pharaon pour se glorifier par lui, Exod., XIV, 4, 8. Il punit les Égyptiens pour leur montrer qu'il est Dieu, Exod., VII, 5; XIV, 4. Il ordonne d'envoyer des espions en Palestine, Num., XIII, 2, tandis que d'après J et E, c'est le peuple qui a eu l'idée de cette expédition. Il règle directement les difficultés survenues entre Moïse et les Israélites, Num., XVI, 4, 22; XVII, 10; XX, 6. Dans le récit de la création, Dieu apparaît tout-puissant et sage, toutes ses œuvres sont bonnes, très bonnes; l'homme est fait à l'image de Dieu.

Bien que le code sacerdotal porte principalement son attention sur les manifestations extérieures du culte, il n'exclut pas les lois morales. S'il ne les formule pas, c'est que leur observation va de soi. Les patriarches sont présentés comme des hommes justes et intègres, Gen., VI, 9; XVII, 1. Le code, il est vrai, insiste tout spécialement sur la pureté lévitique, tout extérieure, absolument nécessaire à l'exercice du culte, conservée par l'éloignement de certains contacts et rétablie par des ablutions.

La religion extérieure avec ses multiples observances semble primer l'amour de Dieu, la piété intime et personnelle. La sainteté consiste surtout dans l'obéissance aux préceptes divins. De plus, Israël, le peuple choisi, le peuple saint, est la propriété de Dieu, isolée du monde païen et confinée dans la pratique du culte, réglé par le Seigneur tout-puissant. L'étranger toutefois peut s'affilier à Israël par la circoncision et avoir part à ses prérogatives et à son culte. Si la législation sacerdotale est exclusivement nationale, Israël semble être réservé à un idéal, dont on espère la réalisation, à un brillant avenir, durant lequel il répandra dans le monde entier la vie religieuse et morale qu'il pratique lui-même.

### IV. *Au point de vue littéraire.*

Sous ce rapport, le code sacerdotal a une physionomie des plus marquées.

1° *Langage.* — Il a sa terminologie propre, et les critiques ont dressé une liste considérable de ses expressions caractéristiques. Nous avons déjà dit qu'il nomme Dieu comme le document élohiste, et c'est une des raisons de l'ancienne confusion des deux sources. Le peuple est toujours désigné par la formule : בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Jacob n'est jamais nommé יִשְׂרָאֵל. Les Héthéens, nommés חִתִּים dans J, E et D, sont appelés dans P בְּנֵי חֵת, Gen., XXIII, 3, 5, 7, 10, 16, 18, 20; XXV, 10; XXVII, 46; XLIX, 32, ou חִתִּי au singulier, Gen., XXIII, 10; XXV, 9, etc. Plusieurs noms de lieux sont spéciaux à P : קִרְיַת אַרְבַּע, pour désigner Hébron, Gen., XXIII, 2; XXXV, 27; מַכְפֵּלָה, Gen., XXIII, 9, 17, 19; XXV, 9; XLIX, 30; L, 13; פַּדַּן אֲרָם, Gen., XXV, 20; XXVIII, 2, 5-7; XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15 (J et D disent אֲרַם נַהֲרַיִם, Gen., XXIV, 10; Deut., XXIII, 5); מִדְבַּר צִן, Num., XIII, 21; XX, 1; XXVII, 14;

XXXIII, 36; XXXIV, 3: Deut., XXXII, 51. La montagne sur laquelle la loi a été promulguée est le Sinaï; celles sur lesquelles Aaron et Moïse sont morts, Hor et Nébo. Les mois ne sont pas désignés par leurs noms, mais par leurs numéros d'ordre. Dans les choses du culte, P emploie naturellement seul de nombreux termes techniques. Ainsi il se sert plus de cent fois du nom מִשְׁכָּן pour désigner le tabernacle, מִקְדָּשׁ, une douzaine de fois, « le sanctuaire; » קָרְבָּן; קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים, 78 fois, « le sacrifice » en général; אִשֶּׁה, 63 fois, « sacrifice consumé par le feu; » אָשָׁם, sacrifice pour le délit, et חַטָּאת, « sacrifice pour le péché; » מִנְחָה, qui dans J et E avait la signification générale d'offrande faite à Dieu, devient, dans la langue de P, un sacrifice spécial, l'offrande de farine; עֵדָה désigne l'assemblée des Israélites; שַׁבָּתוֹן, « sabbat; » שְׁגָגָה, « péché d'erreur. » D'autres expressions moins techniques forment encore des particularités de la langue de P : אֻמָּה, « tribus, » Gen., XXV, 16; Num., XXV, 15; אֲנִי, « moi, » plus de 150 fois; בֵּית אָב, « maison des pères; » בֶּן־שָׁנָה, « fils (c'est-à-dire âgé de tant) d'années; » בָּרָא, « créer; » כָּל־בָּשָׂר, « toute chair; » גָּוַע, « expirer; » גֻּלְגֹּלֶת, « tête » dans les recensements; דִּבָּה, « calomnie; » דֶּגֶל, « étendard; » דְּמוּת, « image; » יְהוָה כָּבוֹד, « la gloire de Jahvé; » כִּפֻּרִים, « expiation, » jour du grand pardon; לוּן, « murmurer, » se révolter; מִגְרָשׁ, domaine rattaché aux villes lévitiques; מַטֶּה, « tribu; » מָעַל, « pécher; » מִקְוֶה, amas d'eau, Gen., I, 10; Exod. VII, 19; Lev., XI, 36; מִקְלָט, « asile; » מִקְרָא קֹדֶשׁ, « convocation sainte; » נֶגַע, « plaie; » נֶפֶשׁ, « personne; » סַמִּים, « aromates; » עָדַן, « avoir à satiété; » בְּרִית עוֹלָם, « alliance éternelle; » בֵּין הָעַרְבַּיִם, « entre deux soirs; » עֹנִי, « oppression; » צְבָאוֹת, « armées, » sans rapport avec la guerre; רְכוּשׁ, « les biens; » שְׁפָטִים, « punitions; » שָׁרַץ,

« pulluler ; » תוֹלְדוֹת, « générations ; » תוּר, « explorer ; » תּוֹשָׁב, « étranger. »

2° *Style.* — L'écrivain sacerdotal recourt souvent aux mêmes formules, dans ses récits aussi bien que dans ses recueils de lois. Ainsi il répète constamment les mêmes mots et les mêmes tournures (voir le récit de la création) ; il multiplie les titres et les conclusions, dans lesquels entrent les adjectifs אֵלֶּה, זֶה, זֹאת ; rappelons seulement les *tôldôt* de la Genèse ; il commence et finit ses énumérations par les mêmes termes. L'exécution des ordres de Dieu est exprimée dans des phrases analogues à celle-ci : « Noé fit tout ce que Dieu lui avait commandé, » Gen., VI, 22. Les révélations et les lois débutent par ces formules : « Dieu a dit à Moïse, à Moïse et à Aaron, à Josué, aux fils d'Israël, à Aaron et à ses fils, à Pharaon, roi d'Égypte. » Dans le livre de l'alliance et le Deutéronome, les prescriptions principales commencent par כִּי, et les cas particuliers par אִם, et le verbe et le sujet suivent la conjonction, Exod., XXI, 2 sq. ; Deut., XX, 10 sq. Dans le code sacerdotal, la disposition principale débute bien encore par כִּי, mais la conjonction est précédée d'un nom כִּי(אִשָּׁה/אִישׁ), נֶפֶשׁ כִּי, Lev., II, 1 ; IV, 2, etc. ; les cas particuliers ordinairement, les lois additionnelles ou complémentaires sont exprimés dans des périodes conditionnelles et la conjonction est tantôt אִם et וְאִם, tantôt אֲשֶׁר, tantôt וְכִי, Lev., IV, 3, 22 ; XIII, 42, etc. D'autre part, cet écrivain a le souci de la précision ; aussi son style est-il celui d'un juriste qui recherche à dessein les termes techniques. Il est minutieux, méticuleux même, fournissant tous les détails, voulant être complet. Par suite, il se répète et multiplie les énumérations. Ce souci de l'exactitude et de la précision engendre la diffusion et la prolixité. Quand l'auteur a distingué

les espèces d'un genre, il ne peut plus parler du genre sans énumérer toutes les espèces. Il est donc diffus et monotone. Son style méthodique est peu imagé. L'écrivain, d'esprit positif et pratique, ne recourt guère aux métaphores et aux comparaisons. Sous sa plume, Dieu irrité parle en phrases longues, lourdes et chargées de répétitions, Num., XIV, 26 sq. Sa langue est pauvre en images et abstraite. Il a cependant de belles pages, telles que le récit de la création, et il sait décrire à l'occasion une scène pittoresque des mœurs patriarcales, Gen., XXIII.

### § 4. — ABSENCE D'UNITÉ LITTÉRAIRE

Le code sacerdotal, tel que nous l'avons étudié jusqu'à présent, est une compilation ; l'étude du document conduit à le supposer. Si les parties sacerdotales de la Genèse actuelle sont disposées d'après un plan très net et très rigoureux, la suite de l'écrit présente moins d'unité : l'enchaînement des matériaux paraît brisé par de longues additions intercalées. C'est ainsi que Lev., VIII, continue immédiatement Exod., XL, et Lev., XVI, suit Lev., X. Certaines lois sont répétées : ainsi celles qui ordonnent l'entretien d'une lampe dans le sanctuaire, Exod., XXVII, 20, 21 ; Lev., XXIV, 1-4 ; l'holocauste du matin et du soir, Exod., XXIX, 38-42 ; Num., XXVIII, 3-8. Il y a parallélisme entre Exod., XXIX, et Lev., VIII-X, d'une part, et Lev., I-VII, d'autre part. L'offrande des premiers sacrifices, racontée Lev., VIII, n'est pas supposée faite d'après les règles générales, exposées Lev., I-VII. Exod., XXXV-XXXIX, est une répétition d'Exod., XXV-XXIX. Exod., XL, 1-16, contient des ordres déjà donnés ailleurs. On trouve, Lev., IV, 1-35 ; V, 1-13, 14-26, trois morceaux indépendants sur le même sujet. Le

dénombrement des familles lévitiques, Gen., XLVI, 11; Exod., VI, 16, 17; Num., III, 17 sq., diffère de celui de Num., XXVI, 58. Les fonctions des lévites pour le transport de l'arche sont décrites, Num., III, puis d'une façon plus détaillée, au c. IV. On signale, d'ailleurs, un certain nombre de dispositions divergentes. Bornons-nous à quelques exemples. Il n'est question que d'un seul autel, Exod., XXVII-XXIX; Lev., VIII, et pour offrir de l'encens on se sert d'encensoirs, Lev., X, XVI; Num., XVI sq. Or il y a, Exod., XXX, 1-10, un ordre de construire un autel des parfums, qui n'est pas à sa place, et on parle de deux autels, celui des holocaustes et celui des parfums, Exod., XXXV-XL. Ces deux dernières données ne s'accordent pas avec les précédentes. Suivant une série, Exod., XXIX, 4-9, 29: Lev., IV, 3, 5, 16; VI, 13, 15; VIII, 12, 13; XVI, 32; XXI, 10, 12; Num., XXXV, 25, Aaron seul est consacré solennellement; ses fils ne le sont pas. Suivant une autre série, Exod., XXVIII, 41; XXX, 30; XL, 15; Lev., VII, 36; X, 7; Num., III, 3, les fils d'Aaron reçoivent aussi la consécration sacerdotale. D'après Num., III, 6-10, les lévites ont été donnés comme aides aux prêtres par le peuple; selon les versets 11-13, ils remplacent auprès de Jahvé les premiers-nés qui, d'après la loi ancienne, devaient lui être offerts. Ils sont de service de 30 à 50 ans, Num., IV, 23, de 25 à 50, Num., VIII, 23-26. Lorsqu'on offre pour le grand-prêtre ou pour le peuple tout entier un sacrifice pour le péché, le sang de la victime est jeté à six reprises devant le voile du sanctuaire, Lev., VI, 7, 17; on en humecte seulement les cornes de l'autel, Exod., XXIX, 12; Lev., VIII, 15; IX, 9. Quand ce sacrifice est offert pour le peuple, on immole un jeune taureau, Lev., IV, 14, un bouc, Lev., IX, 3. L'impôt de capitation est levé pour les frais du culte,

Exod., xxx, 11-16, pour la construction du sanctuaire, xxxviii, 25-28. Ces morceaux, qui paraissent distincts, ont cependant le même esprit, le même caractère, sauf des nuances particulières, et le même style. Ils se distinguent ainsi des autres sources de l'Hexateuque et appartiennent à la même école; mais ils ne sont pas de la même main. Les critiques sont donc amenés à discerner, dans le code sacerdotal, des couches différentes, et, nonobstant leur désaccord pour les conclusions de détail, ils réduisent tous leur nombre à trois : 1° un écrit, dont font partie les morceaux sacerdotaux de la Genèse et qui est appelé « l'écrit fondamental sacerdotal », *priesterliche Grundschrift*, parce qu'il fait le fond du code; 2° une collection de lois, que Klostermann a nommée « loi de sainteté », *Heiligkeitsgesetz;* 3° une série d'additions historiques ou législatives (novelles), qui ont été faites à l'une ou l'autre des couches précédentes, et qui, dans le code, paraissent secondaires.

1° *L'écrit fondamental sacerdotal.* — Dillmann le désigne par la sigle A, Holzinger et Bertholet par Pg, Kuenen, Cornill et Wildeboer par P 2. Il contient, outre les récits sacerdotaux de la Genèse (hormis quelques additions), toutes les lois, sauf la loi de sainteté et les novelles ajoutées plus tard. On lui attribue donc, sans discusion, tous les passages de P, Gen., 1-Exod., xxix. A partir de là, les critiques sont en désaccord. Dillmann lui donne des morceaux, que les autres estiment généralement secondaires. L'ensemble du code sacerdotal lui revient donc, et c'est à lui que conviennent principalement tous les caractères signalés plus haut.

2° *La loi de sainteté.* — On la désigne généralement par la sigle H, ou Ph (Holzinger), ou P 1 (Klostermann, Kuenen, Cornill et Wildeboer). Dillmann et Westphal

la nomment la « loi du Sinaï », *Sinaigesetz*; d'où la sigle S. Cette loi, contenue, Lev., XVII-XXVI, forme un code indépendant, probablement plus ancien que Pg, à qui elle a peut-être été incorporée après coup. Son indépendance ne résulte pas seulement de ses caractères propres: elle ressort encore de ce que, à l'instar des autres codes, la loi de sainteté débute par une loi de l'autel ou du lieu du sacrifice, XVII, 1-9, et finit par une exhortation, XXVI, 3-45. Son nom lui vient du thème principal qu'elle traite : la sainteté lévitique. Le texte actuel a certainement subi des retouches, et des portions du contenu primitif ont peut-être été placées ailleurs. Enfin, on a constaté dans ce petit code des divergences de fond, XIX, 6, 7; XXII, 29, 30, de forme, XVIII, 19; XX, 18; des répétitions, XVII, 10-14, et XIX, 26*a*; XIX, 4*a*, 30, et XXVI, 2*a*; XIX, 4*b*, et XXVI, 1*a*; XIX, 9, 10, et XXIII, 22; XIX, 15 et 35; XIX, 26*b*, 31, et XX, 6, 27; des doublets, XXIV, 17, 18, et 21 : surtout XVIII et XX, et l'absence d'ordre. Ces constatations ont donné lieu à un problème littéraire fort compliqué et diversement résolu. Nous renvoyons à Holzinger [1], et nous nous bornons à signaler les caractères propres de la loi de sainteté.

La caractéristique spéciale de cette loi est qu'elle règle presque exclusivement ce qui a trait à la pureté lévitique des prêtres et du sanctuaire, XXI, XXII, et aussi du peuple. L'importance de ces observances est si grande que l'omission d'un rite est punie de mort, XVII, 3-9. L'auteur semble tenir le milieu entre le Deutéronome et le code sacerdotal. Il atténue la défense de manger des bêtes mortes, Deut., XIV, 21; Lev., XVII, 15; mais il

1. *Einleitung in den Hexateuch*, p. 407-411.

punit de mort, Lev., xx, 18, une infraction qui, dans le code, Lev., xv, 24, n'entraîne qu'une impureté de huit jours. La loi de sainteté se présente comme ayant été promulguée au Sinaï, xxvi, 46; cf. xix, 23; elle ne connaît donc pas d'autre code antérieur. Toutefois elle ne semble pas faite pour le temps du séjour des Israélites au désert, et elle suppose clairement l'occupation du pays de Chanaan. Toute une série de détails concerne, en effet, la vie agricole, xix, 9, 10, 19, 23, 24, et les fêtes se rapportent à la moisson, xxiii. Comme le Deutéronome, la loi de sainteté insiste sur l'unité de Dieu et interdit sous peine de mort de faire des images de la divinité, xvii, 7; xix, 4; xx, 1-8; xxvi, 1. Elle veut que les sacrifices soient offerts au même lieu, xvii, 1-9; xix, 30; xxvi, 2, pour sauvegarder le monothéisme, xvii, 7. Elle ne connaît pas le sacrifice pour le péché, ni les lévites. Le sacerdoce, comprenant un grand-prêtre, xxi, 10, est rattaché à Aaron. L'année sabbatique doit être observée, xxv, 1-7, 19-22. La sainteté, si fortement recommandée, n'est pas purement extérieure; elle s'ajoute à la pratique des préceptes moraux et juridiques, xix, 2-8, 9-18 (préceptes analogues à ceux du Décalogue). Certaines prescriptions, xix, 18; xxv, 1-7, présentent le caractère humanitaire du Deutéronome; les motifs de quelques-unes sont indiqués, xix, 34, 36; on exhorte à observer quelques autres, xx, 22-24, et la conclusion contient des bénédictions et des malédictions pour la fidélité ou l'infidélité à la loi. Cependant Dieu commande absolument, comme le montre bien la formule réitérée : « Moi Jahvé. » Ce petit code n'est nullement un manuel sacerdotal; il est rédigé pour le peuple, qui doit, pour sa part, connaître les cérémonies du culte. En dehors des passages retouchés, xvii, 1; xxi, 1, 17, il s'adresse aux

prêtres à la troisième personne. Il a quelques mots ou formules propres : אֲדֹמָה, xx, 20; אִישׁ et אִשָּׁה, xx, 27; אֱלִילִים, xix, 4; xxvi, 1; אִמָּה, xxv, 6, 44; בְּלִתִּי, xviii, 30; xx, 4; xxvi, 15; זִמָּה, xviii, 17; xix, 29; xx, 14; זָנָה, « idolâtrie, » xvii, 7; xx, 5, 6; הַכֹּהֵן, pour désigner le sacerdoce comme corps; לֶחֶם, xix, 17; xxvi, 36, 41; עָמִית, xviii, 20; xix, 11, 15, 17; xxiv, 19; xxv, 14, 15, 17; נֶפֶשׁ, « cadavre, » xix, 28; xxi, 1; רָכַל, xviii, 23; xix, 19; xx, 16; תֵּבֵל, xviii, 23; xx, 12. Le c. xxvi contient une série d'ἅπαξ λεγόμενα. En énonçant les lois, Jahvé emploie souvent le « moi » et dit « tu » au peuple, xviii, 7-23. Wellhausen a prétendu que le ton parénétique était plus maniéré dans la loi de sainteté que dans le Deutéronome. Beaucoup de critiques pensent que la partie législative de H a précédé l'exhortation parénétique. En raison de la parenté de fond et de forme avec Ézéchiel, on rapproche généralement le petit code du prophète, et Graf, Bertheau, Colenso, Kayser et Horst ont même regardé celui-ci comme l'auteur ou le rédacteur de celui-là [1]. Mais sans parler de nombreuses divergences de détails, de fond et de style, Ézéchiel ne connaît pas encore le grand-prêtre; la loi de sainteté qui le mentionne, serait donc plus récente. Nöldeke, Klostermann, Delitzsch et Driver soutiennent néanmoins la priorité de H sur Ézéchiel. Selon Holzinger, les deux auteurs seraient contemporains. Le rédacteur de la loi de sainteté a fait des emprunts à des sources plus anciennes (antérieures même au Deutéronome, au sentiment de Dillmann). Quant à la conclusion parénétique, elle serait, suivant Wellhausen, Kuenen, Smend et Holzinger, de la fin de la captivité à Baby-

1. Cf. Horst, *Lev., XVII-XXVI, und Hesechiel*, Colmar, 1881.

lone. Dillmann, qui ne doute pas que le fond n'en soit ancien, place la rédaction actuelle avant Ézéchiel. Driver l'attribue à un prêtre, qui est prophète en même temps et qui précède de peu Ézéchiel. Klostermann et Franz Delitzsch en remontent la composition avant la captivité. Le code lui est antérieur. Baentsch a distingué trois couches : H 1, XVIII-XX ; XXIII-XXV, anthologie antérieure à Ézéchiel (591), mais retouchée plus tard ; H 2, XXI, XXII, retouche de documents précédents ; H 3, XVII. Ces deux dernières couches ont vu le jour pendant la captivité et dépendent d'Ézéchiel. Le c. XXVI est composite : c'est un discours de consolation qui probablement était originairement indépendant de H et d'Ézéchiel. Les trois couches ont été réunies, et le c. XXVI retouché, à la fin de la captivité, à laquelle il est fait allusion.

3° *Parties secondaires.* — Les critiques les ont constatées dans le récit historique aussi bien que dans les lois de Pg, mais sans parvenir à s'entendre sur leur nombre. Kuenen avait distingué P 3, P 4, P 5 ; les autres critiques se contentent des sigles Ps, ou Px et ne précisent pas les strates superposées des couches secondaires de P. Les principales se trouvent Gen., XLVI, 8-27 ; Exod., VI, 13-28 ; XII, 15-20, 43-50 ; XXVII, 20, 21 ; XXVIII, 41-43 ; XXIX, 35-37 ; XXX ; XXXI, 1-18*a* ; XXXIV, 29-35 ; XXXV-XL ; Lev., I-VII (retouchés) ; IX ; X, 1-5, 12-15 ; XI, 2-23 ; XVI (retouches) ; XVII-XXVI (retouches de H) ; Num., I-X (diverses retouches) ; XV ; XIX (retouches) ; XX-XXV (en partie) ; XXVI, 9-11 ; XXVIII-XXXIII (en partie). Les plus caractéristiques concernent la législation du culte, qu'elles enrichissent de prescriptions nouvelles. Les principales additions sont l'autel des parfums, l'onction des prêtres, du tabernacle, des ustensiles du culte, l'aspersion du sang dans les sacrifices, les cendres de la vache rousse,

les sacrifices à offrir aux fêtes, les vœux. Non seulement les ordonnances sur le culte sont multipliées, elles sont encore plus sacrées. Quelques-unes sont en opposition avec les précédentes qu'elles modifient. Un certain nombre sont de simples interpolations; mais la plupart ont été insérées dans un contexte qu'on a remanié pour le mettre d'accord avec les additions qu'on y faisait. Ajoutez à ces caractères certaines particularités du langage et un style prolixe, pédant et creux. Tout ce travail est l'œuvre d'une école plutôt que d'une seule main.

Bertholet et Baentsch ont distingué, en dehors de la loi de sainteté H et de l'écrit fondamental Pg, deux recueils : 1° un rituel des sacrifices, *Opferthora*, Po, Lev., I-VII; 2° des préceptes relatifs à la pureté légale, *Reinheitsvorschriften*, Pr, Lev., XI-XV. Ces deux recueils ont été insérés selon eux, dans HPg réunis, avant que le travail de Ps ait commencé.

## § 5. — DATE

Au jugement de Cornill, la fixation de cette date est le problème le plus important et le plus passionnant de la critique de l'Ancien Testament. Durant le règne de l'hypothèse documentaire, le *Grundschrift* passait pour la partie la plus ancienne du Pentateuque; c'était le livre du mosaïsme, celui qui répondait le mieux au séjour d'Israël dans le désert et qui reflétait le mieux l'esprit de Moïse, son auteur. Et cependant la plupart des partisans de la nouvelle hypothèse documentaire tiennent aujourd'hui le code sacerdotal, qui correspond à la majeure partie de l'ancien *Grundschrift*, comme le document le plus récent qui soit entré dans la composition de l'Hexateuque. Ce revirement d'opinion est dû à deux

principaux arguments : 1° l'ignorance du code sacerdotal dans les livres bibliques antérieurs à la captivité des Juifs à Babylone ou même contemporains de cette captivité : 2° la non-observation des rites spéciaux de P avant la captivité.

1° Aucun des livres bibliques, composés avant ou pendant la captivité, n'a connu la législation si compliquée du code sacerdotal. Puisque Josué fait partie de l'Hexateuque, les livres des Juges, de Samuel et des Rois sont les seuls livres historiques qui aient existé avant cette époque. On a bien prétendu y trouver des allusions aux prescriptions rituelles du code. Mais si on exclut les passages postérieurement retouchés d'après P, comme I Reg., VIII, 1-11, ou les gloses introduites plus tard comme I Reg., XVIII, 31 *b*, citation textuelle de Gen., XXXV, 10, on trouvera mentionnées certaines institutions religieuses ou pratiques rituelles telles que le naziréat de Samson, Jud., XIII, 4-14, les lévites, Jud., XVII, 7; XIX, 1; I Sam., VI, 15, les pains de propositions, I Sam., XXI, 6; I Reg., VII, 49, l'éphod, I Sam., XXI, 9; XXIII, 6-12; XXX, 7, l'ûrim, I Sam., XXVIII, 6, l'autel d'or, I Reg., VII, 48, des ustensiles sacrés portés par les prêtres et les lévites, I Reg., VIII, 3-11, etc. Cela prouve seulement qu'avant l'exil il y avait en Israël un culte organisé, une arche, plus tard, un temple à Jérusalem, des prêtres et des lévites. Mais on ne connaît pas et on n'observe pas le rituel compliqué du code. Ainsi le transport de l'arche, I Sam., I-III, se fait plus simplement que ne l'exigent Exod., XXXV-XL; Num., III, IV. Cf. II Sam., VI, avec Num., III, 31; IV, 1-15. Le personnel sacerdotal de ces livres diffère de la hiérarchie constituée par P. Le code a maintenu certains usages antiques, signalés dans les

livres antérieurs. Mais on ne constate pas l'existence du culte tel qu'il est organisé dans P. On constate, au contraire, des pratiques opposées aux prescriptions formelles du code. Ainsi les sacrifices étaient offerts en divers lieux par les juges, les rois et les prophètes eux-mêmes, voir p. 73 et 123, nonobstant la loi de l'unité de sanctuaire, et cela régulièrement, pas par exception, sans violation d'aucune règle. Si le code existait, on le violait sans scrupule, et les historiens sacrés n'ont pas un mot de blâme pour ces violations de la loi. Il n'y avait pas infidélité à la loi, parce que la loi n'était pas encore portée. Sans doute, les anciens historiens d'Israël n'auraient pas eu l'occasion de parler de toutes les institutions religieuses de P, même si P eût déjà existé. Mais ce qui paraît décisif, c'est que les idées qu'ils expriment, l'esprit religieux qui transpire dans leurs livres diffèrent absolument des idées et de l'esprit de P. Ces écrivains n'ont donc pas connu le code, qui n'a pas exercé sur eux d'influence, parce qu'il n'existait pas.

Les livres prophétiques, antérieurs à l'exil, ne connaissaient pas P non plus. Marti, qui avait soutenu le contraire [1], a admis, en 1887, que cette thèse n'était pas défendable. Les naziréens dont parle Amos, II, 11 sq., n'exigent pas la connaissance de la loi du naziréat, Num., VI. Ce prophète mentionne les prêtres, les autels, les sacrifices de Béthel. Si Dieu détruit les autels du sanctuaire royal d'Israël, III, 14, ce n'est pas parce que les sacrifices y sont offerts en violation de la loi de l'unité d'autel ; c'est à cause des crimes des Israélites, III, 9, 10 ; c'est parce que les sacrifices qu'ils offrent n'empêchent

1. *Die Spuren der sog. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T.*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1880, t. VI, p. 127-161, 308-354.

pas leurs prévarications, IV, 4, 5. Dieu hait leurs fêtes, leurs holocaustes et leurs vœux, V, 21, 22. Il n'en a pas besoin : la maison d'Israël lui a-t-elle offert des victimes durant les quarante années de son séjour au désert? V, 25. Ce renseignement est en contradiction avec le code sacerdotal, qui mentionne les sacrifices offerts chaque jour à Dieu par les Israélites au désert. Si Amos mentionne quelques rites, IV, 4, 5, il ne fait pas allusion au rituel détaillé de P, et il se moque du formalisme religieux des Israélites plutôt qu'il ne recommande le rite purement extérieur. Le culte qu'il décrit est antérieur au Deutéronome, à plus forte raison au code sacerdotal. Il parle cependant de la *ṭôrâh* de Jahvé, II, 4; mais pas plus qu'Osée, Isaïe et Michée, il ne vise une loi écrite; la loi de Jahvé est pour lui la volonté divine et ses commandements, sans que rien précise quel code il a en vue. Il visait peut-être seulement le livre de l'alliance, quoique pourtant il ne dise rien d'une alliance conclue entre Dieu et Israël à l'Horeb ou au Sinaï. Osée, VIII, 1, connaît une alliance divine avec Israël et une loi, mais comme la tradition historique qu'il suit, notamment XII, est celle de l'élohiste, la loi dont il parle est le livre de l'alliance, qui comprenait le Décalogue. Isaïe ne connaît le code pas plus que le Deutéronome; les allusions de son livre conviennent au culte tel qu'il était pratiqué de son temps à Jérusalem, et non au rituel propre de P. Entre Jérémie et le code, il y a des rapprochements réels de fond et d'expression; mais ils ne sont pas tels que la dépendance du prophète à l'égard du code s'impose. Dieu déclare par la bouche de Jérémie, VII, 21-23, qu'il n'a imposé, après la sortie d'Égypte, aucune prescription concernant les holocaustes. Le prophète ne connaissait donc pas le code sacerdotal. Les

idées cependant ont progressé : le culte a pris plus d'importance. Jérémie est prêtre ; il se sert de la langue sacerdotale ; il n'est donc pas étonnant qu'il se rencontre avec le vocabulaire de P, qui est essentiellement sacerdotal. Cf. Jer., xxx, 21 ; Exod., xix, 22 ; Lev., xxi, 21 ; Num., xvi, 5, 9. Mais la ressemblance, quand elle existe, n'est pas complète, Jer., xxxii, 27 ; Num., xvi, 22 ; xxvii, 16. Il est plus vraisemblable que l'auteur de P ait fait des emprunts à Jérémie.

Les livres prophétiques du temps de la captivité ne prouvent pas non plus l'existence du code sacerdotal. Le serment de Dieu de ne plus renouveler le déluge, mentionné par le second Isaïe, liv, 9, n'est indiqué ni dans P, Gen., ix, 11, 12, ni dans J, Gen., viii, 21, 22. Les rapports d'Ézéchiel avec P méritent d'être examinés de près. Ils sont indéniables. La question est de déterminer la priorité de l'un sur l'autre. Or, si on compare le programme de restauration religieuse, dressé par le prophète exilé, xl-xlviii, avec les institutions religieuses de D et de P, on constate qu'Ézéchiel tient le milieu entre les deux codes israélites et sert comme d'étape intermédiaire entre l'un et l'autre. Bornons notre examen au nouveau culte d'Ézéchiel, xliv, 10-xlvi, 15, dans les parties communes aux trois législations. Dans le Deutéronome, les lévites ne sont pas distincts des prêtres ; ceux qui habitent la campagne remplissent les mêmes fonctions et ont les mêmes droits que ceux qui sont attachés au service de l'unique sanctuaire de Jérusalem. Ézéchiel distingue expressément et avec insistance les deux classes, et il justifie par l'histoire leur distinction. Les lévites sont des prêtres dégradés de leurs fonctions premières en punition de leur idolâtrie. Ils ne seront plus que des serviteurs des prêtres et des portiers

du temple nouveau, et ils ne rempliront plus les fonctions du sacerdoce, Ezech., XLIV, 10-14. Les prêtres et les lévites, fils de Sadoc, qui sont demeurés fidèles, n'ont pas participé à la prévarication d'Israël et ont accompli exactement les cérémonies saintes, offriront au sanctuaire les sacrifices, revêtiront les ornements sacrés, seront astreints à des règles de pureté déterminées. Ils n'auront pas de propriétés, vivront de l'autel, recevront les prémices et habiteront des domaines, tracés au cordeau, au milieu de la Terre sainte, Ezech., XLIV, 15-XLV, 5. Le code sacerdotal fait remonter à la législation du Sinaï la distinction des prêtres et des lévites : seuls, les descendants d'Aaron sont prêtres, les autres membres de la tribu de Lévi sont de simples lévites. Dieu a choisi les lévites pour remplacer les premiers-nés d'Israël, et il les a donnés aux prêtres comme aides dans le service divin, Num., III, 5-13. Les fonctions des prêtres sont très nombreuses et très distinctes de celles des lévites, aussi bien que leurs revenus [1]. Les villes lévitiques remplacent les domaines, imaginés par Ézéchiel. Comme le Deutéronome, le prophète ne connaît pas le grand-prêtre. Le code sacerdotal place à la tête de la hiérarchie sainte le fils aîné d'Aaron. Au sujet du sacerdoce, Ézéchiel tient donc réellement le milieu entre D et P. Il en est de même à propos des fêtes. Le Deutéronome n'en connaît que trois : la Pâque, la fête des semaines et la fête des tabernacles. Ézéchiel, XLV, 21-25, d'accord avec D pour la durée de la première et de la troisième, fixe avec P la date de Pâque au 15e jour du 1er mois, et il ordonne, pour ces trois fêtes, d'offrir le sacrifice pour le péché. Il ne connaît pas encore la fête du grand-pardon ; il insti-

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 205-208 ; *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 177-205.

tue seulement au 1er jour du 1er et du 7e mois un simple sacrifice d'expiation, XLV, 18-20. Le Deutéronome ne mentionne que deux espèces de sacrifice. Ézéchiel parle souvent, en outre, du sacrifice pour le péché. Ce sacrifice est plus fréquent encore dans le code et ses rites détaillés paraissent être une amplification de ce rite, simplement signalé par le prophète. Ézéchiel, XLVI, 13-15, n'institue le sacrifice perpétuel que pour le matin; le code le fait offrir matin et soir. En résumé, les prescriptions d'Ézéchiel au sujet du culte sont plus compliquées que celles du Deutéronome et plus simples que celles du code sacerdotal. Le prophète tient donc le milieu entre les deux codes. Sa priorité sur P est par suite démontrée. Or il a rédigé son programme de culte en 573 ou 572 [1]. C'est un programme d'avenir qu'il écrivait. Son projet de restauration eut été inutile, si le code existait déjà; le prophète restaurateur n'aurait eu qu'à le prendre pour règle de la restauration future. Il était prêtre [2]; il était ritualiste; il serait étonnant qu'ayant connu P, il ait élaboré un système religieux moins compliqué et en recul sur lui. On ne peut supposer que c'est à dessein qu'il fait abstraction des ordonnances du code, qu'il juge inapplicables à cause du malheur des temps. Son programme n'est pas lié aux circonstances; il vise tout l'avenir d'Israël et il suppose, pour sa réalisation, une époque de liberté et de tranquillité parfaite. Ézéchiel ne réduit donc pas aux ordonnances qu'il jugerait pratiques un code inapplicable; il crée d'imagination ou codifie d'anciens usages religieux pour les sanctionner et les rendre obligatoires à l'avenir. Bref, s'il ne crée pas le lévitisme ou le judaïsme des derniers temps, il lui fraye

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Ezéchiel*, t. II, col. 2152.
2. *Ibid.*, col. 2149.

la voie, en élaborant un système religieux qui, perfectionné, passera dans le code sacerdotal et deviendra la loi religieuse d'Israël, revenu de la Babylonie et rentré à Jérusalem et dans la Palestine.

2° A supposer même que, nonobstant le silence des livres historiques et prophétiques, le code sacerdotal ait existé, il faudrait conclure de l'histoire d'Israël qu'il n'a jamais été observé. Il est inutile de revenir sur l'absence de sanctuaire unique et sur l'offrande des sacrifices en différents lieux, pas plus que sur la non-célébration des sept fêtes annuelles, ordonnées par le code, voir p. 156. Un coup d'œil jeté sur l'histoire du sacerdoce montre que la triple hiérarchie du grand-prêtre, des prêtres et des lévites n'est pas attestée avant la captivité, au moins telle qu'elle est établie dans le code. Les biographies des Juges ne font intervenir le prêtre en aucune circonstance, et dans les appendices de ce livre, XVII-XXVIII, il est question de deux lévites, dont le premier remplit les fonctions sacerdotales. A Silo, il y a une famille sacerdotale, dont le chef, Héli, n'est pas, dans sa propre histoire, rattaché à Aaron. Samuel, qui est élevé dans ce sanctuaire, est le fils d'un Éphraïmite, et néanmoins il sacrifie, élève des autels et préside aux solennités religieuses. L'arche, restituée par les Philistins, est reçue par des lévites, I Sam., VI, 15; mais Éléazar, fils d'Abinadab, est consacré pour la garder dans la maison de son père, I Sam., VII, 1. Saül, David et Salomon offrent eux-mêmes des sacrifices; Absalon en offre aussi, II Sam., XV, 12. A la cour de David, il y a bien des prêtres, II Sam., VIII, 17; XX, 25; mais la première liste dit expressément que les fils de David étaient prêtres, II Sam., VIII, 18, et la seconde mentionne un Jaïrite, qui était aussi prêtre pour David, II Sam., XX, 26. Jus-

qu'à l'érection du Temple, les prêtres ne descendaient donc pas nécessairement d'Aaron; mais des lévites exerçaient déjà des fonctions sacrées. Salomon destitue Abiathar et laisse Sadoc seul en charge, I Reg., II, 26, 28. Le nom de grand-prêtre n'est appliqué à aucun des prêtres de cette époque. A la dédicace du Temple, Salomon sacrifie, bénit l'assemblée et prononce la prière de dédicace. Les prêtres et les lévites portent simplement l'arche et les ustensiles sacrés, I Reg., VIII, 3, 4. Le récit a été retouché par le reviseur deutéronomiste du livre des Rois. Jéroboam Ier établit dans le royaume d'Israël des prêtres pris parmi le peuple et n'appartenant pas aux fils de Lévi, I Reg., XII, 31. Joïada, ordinairement qualifié « prêtre », II Reg., XI, 9, 10, 12, 15, 18; XII, 2, 7, 9, est dit « grand-prêtre » une seule fois, II Reg., XII, 10. Sous Achaz, Urie est dit aussi simplement prêtre, II Reg., XVI, 10-17. Mais, sous Josias, Helcias est appelé « grand-prêtre », II Reg., XXII, 4, 8; XXIII, 4, et seulement « prêtre », II Reg., XXII, 10, 12, 14. Saraia est nommé « premier prêtre », II Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Auprès d'Helcias figurent des « prêtres en second », II Reg., XXIII, 4, et à côté de Saraia Sophonie, « prêtre en second, » II Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Pendant l'exil, le prêtre Ézéchiel distingue les prêtres, fils de Sadoc, des prêtres lévitiques; mais il présente cette distinction comme une innovation pour l'avenir, introduite pour les motifs précédemment rappelés. Il établit une hiérarchie qui n'avait pas existé auparavant, il ignore le grand-prêtre, et pourtant Helcias et Saraia avant l'exil avaient été nommés grands-prêtres. Si Ézéchiel n'institue pas dans son organisation future un souverain pontificat, c'est qu'il ne l'avait pas connu; c'est que Helcias et Saraia n'étaient que les chefs du sacer-

doce ordinaire et ne remplissaient pas les fonctions spéciales du pontificat suprême. Le code sacerdotal inaugure le souverain pontificat, rattache la qualité de prêtre à la famille d'Aaron et maintient à des fonctions subalternes les autres descendants de Lévi. Ce code est donc le dernier terme de l'évolution du sacerdoce israélite. Il est donc postérieur au livre d'Ézéchiel, qui se trouve à un stade antérieur. Après le retour de Babylone, Josué, fils de Josedec, n'est pas dit grand-prêtre, I Esd., III, 2, 8; V, 2; il a ce titre, Agg., I, 1, 12, 14; II, 3, 5; Zach., III, 1, 8; VI, 11. Son petit-fils Éliasib est appelé tantôt grand-prêtre, II Esd., III, 1; XIII, 28, tantôt prêtre, II Esd., XIII, 4. Le code sacerdotal avait alors son application; mais l'histoire du sacerdoce d'Israël confirme que ce code remonte au plus tôt à l'époque de la captivité d'Israël à Babylone [1].

3° On a voulu tirer encore de la langue du code sacerdotal une preuve de sa modernité. Mais cet argument linguistique a passé par des phases bien différentes. Pendant longtemps il a servi à montrer l'antiquité du code. Toutes les expressions rares qu'on relevait dans son vocabulaire étaient tenues pour des archaïsmes, et de l'originalité du style de l'écrivain on concluait l'ancienneté du livre. Wellhausen prétendait à l'inverse que ces prétendus archaïsmes étaient des aramaïsmes, indices de l'origine récente du code. D'autres critiques répondaient que les archaïsmes, fussent-ils réels, ne prouveraient rien contre la date tardive assignée au document, parce qu'un écrivain récent peut à dessein imiter l'antiquité pour vieillir son œuvre. Pour P, l'anachronisme linguistique correspondrait à l'anachronisme du fond, puisque la

1. Cf. A. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Londres, 1899.

législation qu'il reproduit est attribuée à Moïse. D'ailleurs, des expressions telles que תֹהוּ וָבֹהוּ et תְּהוֹם, ou une forme pareille à חַיְתוֹ־אֶרֶץ, Gen., I, 24, signalées par Dillmann comme anciennes, ne prouvent rien non plus, car elles auraient pu être empruntées à des écrits antérieurs. Mais, au lieu de se contenter de quelques exemples choisis, d'autres critiques ont fait, sous le rapport de l'âge, une étude complète de la langue du code. Ryssel [1] concluait de l'examen auquel il s'était livré que, sauf pour les lois de sainteté et celles qui concernaient les prêtres et les lévites, la langue du premier élohiste, c'est-à-dire de P, le faisait rentrer dans la première période de la littérature hébraïque, descendant jusqu'à 700 environ. Giesebrecht [2] a réduit à un petit nombre les mots qui seraient du VII^e siècle, a constaté des aramaïsmes et a expliqué les prétendus archaïsmes comme des altérations du texte ou des modifications faites par les derniers rédacteurs. Par sa langue, selon lui, le code serait postérieur à Ézéchiel et au second Isaïe. Driver [3] a critiqué Giesebrecht et conclu que de la langue de P on ne pouvait rien déduire de précis au sujet de son âge. Quelques mots appartiennent à l'ancienne littérature hébraïque; une partie est de l'époque la plus récente. Le code n'en a pas plus de cette dernière sorte que beaucoup de passages d'Ézéchiel, d'Aggée et de Zacharie. Les aramaïsmes commencent avec Néhémie et Malachie. La langue de P est donc le résultat d'un long développement; elle mélange les termes anciens et les termes modernes. Comme Ézéchiel, son auteur emploie des for-

1. *De Elohistæ pentateuchici sermone*, Leipzig, 1878.

2. *Zur Hexateuchkritik*, dans *Zeitschrift für alttestamentische Wissenschaft*, t. I, p. 177-276.

3. *Journal of Philology*, t. XI, p. 201-236.

mules techniques et les expressions stéréotypées des âges antérieurs; tous deux, quand ils introduisaient des désignations nouvelles, leur donnaient une forme ancienne [1]. Nonobstant ces remarques, Holzinger [2] estime que la langue de P favorise l'opinion grafienne, dont il est un des plus chauds partisans. Il semble plus juste de conclure avec Westphal [3] : « L'étude de la langue du code sacerdotal nous apprend comment son auteur écrivait, mais non la date de son livre. »

Les deux premiers arguments précédents prouveraient seulement que le code sacerdotal est postérieur à Ézéchiel : ils ne suffisent pas à fixer d'une façon précise la date de ce code, et il reste à se demander s'il a été rédigé, au moins Pg, pendant la captivité ou seulement après le retour des exilés en Palestine. Les tenants de l'opinion grafienne ont adopté cette dernière conclusion. Le contenu du document leur fournit une première série d'arguments. Ils relèvent d'abord des idées qui, à leur jugement, ne peuvent s'être produites au jour qu'après le retour de la captivité. Celle que l'image de Dieu en l'homme n'a pas été perdue par le péché, Gen., I, 27 : V, I ; IX, 6, doit réellement provenir des efforts convulsifs du judaïsme des derniers temps pour contester le rapport établi entre la faute des pères et le malheur des fils. La chronologie systématique des livres historiques n'a commencé que pendant l'exil par imitation des listes chronologiques des rois d'Assyrie et de Babylonie. Celle du Pentateuque est postérieure, car on a transporté le procédé de l'histoire des rois à celle des patriarches, et Oppert a démontré que la chronologie

1. Cf. Driver, *Einleitung*, p. 145-146, 168-170.
2. *Einleitung in den Hexateuch*, p. 456-466.
3. *Les sources du Pentateuque*, t. II, p. 327.

de la Genèse n'est qu'une réduction systématique de la chronologie babylonienne des origines. De même, l'indication précise des dates d'après l'année, le mois et le jour commence avec Ézéchiel, Aggée et Zacharie. Le code l'applique à l'époque de Moïse et il désigne les mois, non par leurs anciens noms, mais par leur numéro d'ordre, Exod., XII, 18; Lev., XXIII; Num., X, 11, etc., désignation inaugurée par Jérémie, dans les dernières parties de son livre. Elle se rattache au système qui fait débuter l'année au printemps, Exod., XII, 2, et qui vient de la Babylonie. Les Israélites ont fait cet emprunt aux Babyloniens pendant la captivité. Le soin que les patriarches prennent de garder la pureté de leur sang par des mariages dans leur famille correspond à la défense des mariages avec les païens portée par Esdras, II Esd., X, 31. La promesse faite par Dieu aux patriarches que des rois sortiraient d'eux, Gen., XVII, 6, 16; XXXV, 11, ne suppose pas la royauté existante en Israël; c'est seulement un souvenir d'une brillante institution du passé, mêlé à quelque espérance messianique. Or ce n'est qu'après l'exil qu'on put se souvenir avantageusement de la royauté israélite, qui avait plutôt laissé dans l'histoire un mauvais renom. Le Deutéronome, en effet, jugeait sévèrement les rois, XVII, 14-20, et le rédacteur deutéronomiste des livres de Samuel et des Rois apprécie défavorablement le règne de la plupart des rois. La misère extrême de l'exil avait fait oublier les misères moindres de la royauté. Tandis que les espions, dans la tradition jéhoviste et élohiste, rapportent de Chanaan des spécimens de la richesse de ce bon pays, ils déclarent, selon la rédaction du code sacerdotal, que la Terre promise ne vaut pas la peine d'être conquise, Num., XIII, 32. Ce jugement n'était vrai que pour l'époque

d'Aggée et de Zacharie, d'Esdras et de Néhémie, pour qui la Palestine n'avait de valeur que sous le rapport de la foi. Mais la législation religieuse du code, comparée à celle d'Ézéchiel, prouve surtout qu'elle a été rédigée après le retour de la captivité. Ézéchiel dressait un programme d'avenir, et ses lois n'étaient applicables qu'après la restauration. Pour le code, la restauration est un fait accompli, et ses dispositions sur la concentration du culte, la condition des lévites et des prêtres, visent une situation réelle. C'est pourquoi les lévites et les ministres inférieurs du Temple mettent si peu d'empressement à revenir de Babylonie, I Esd., VIII, 15-20; ils avaient peu à attendre de la position nouvelle qui leur était faite. Les revenus des prêtres et les redevances du culte ne pouvaient être prélevés que dans une société, n'ayant pas à payer d'impôt civil. Le grand-prêtre, tel qu'il est institué, n'aurait pu exercer son autorité suprême à côté d'un roi. En l'absence d'un roi, il ne pouvait même pas être placé à la tête d'une société politique; son rôle ne s'explique que dans une société religieuse, une עֵדָה telle qu'Israël est décrit et nommé dans Pg. Le code ne suppose plus l'existence des prophètes, regardés par le Deutéronome, XVIII, 9-22, comme les guides du peuple; le grand-prêtre seul rend des oracles par l'ûrim et le thummim. Or, après Esdras, il n'y a plus de prophète; l'apocalyptique de Joël et de Daniel est toute différente des écrits prophétiques. D'après les récits de Pg, les anciens patriarches n'offraient pas de sacrifices; le sabbat cependant était censé observé depuis la création de l'homme, Exod., XVI, 22, 23; après le déluge, Dieu avait expressément interdit de manger le sang et il avait imposé la circoncision à Abraham et à toute sa race. Or, l'absence de sacrifice, la célébration du sabbat, l'abs-

tinence du sang et la pratique de la circoncision répondaient bien aux observances religieuses que les Israélites pouvaient accomplir hors de la Palestine. Ce petit nombre de préceptes étaient fidèlement suivis, et les captifs en faisaient le signe de leur alliance avec Dieu. La circoncision notamment distinguait le juif du non-juif et avait pris un caractère religieux. Tous ces indices réunis tendent à faire reporter le code à la fin de la captivité et après le retour des Juifs en Palestine. La législation religieuse en particulier n'a été rédigée qu'en vue d'une restauration prochainement espérée et déjà commencée, par conséquent vers la fin de l'exil ou même après, et, dans ce dernier cas, entre 537 et 458.

Cette conclusion devient pour les grafiens une certitude, lorsqu'ils comparent le code avec les livres postérieurs au retour de la captivité. L'oracle d'Aggée, II, 11-18, ne se comprend que si la disposition relative au contact d'un cadavre, Num., XIX, 11, n'est pas prise encore. D'ailleurs, le même prophète, II, 5, ne fait pas allusion à Exod., XXIX, 45, 46; il n'y a qu'une ressemblance d'expressions; le fond est différent. Zacharie ne connaît pour le septième mois que le jeûne, établi en commémoraison du meurtre de Godolias, VII, 5; VIII, 19; il ignore donc le jour du grand-pardon. Sa description du candélabre, IV, 2, répond bien au candélabre, Exod., XXV, 31-40; mais les termes employés sont différents. Malachie, contemporain d'Esdras, est animé de l'esprit du code; ce qu'il dit de la pureté des victimes, I, 7, 14, est conforme à Lev., XXII, 20-25, et l'obligation, qu'il rappelle, III, 8-10, d'apporter toutes les dîmes dans le trésor du Temple, est fondé sur Num., XVIII, 21-32. D'ailleurs, Esdras lui-même, en revenant à Jérusalem en 458, apportait la loi de Dieu, I Esd., VII, 14. Or cette loi de Dieu, selon les

grafiens, n'est pas le Pentateuque; c'était seulement le code sacerdotal, ou mieux l'écrit fondamental, Pg. Cela résulte, prétendent-ils, du récit de la promulgation officielle qui en fut faite, le premier jour du septième mois de l'an 444, un siècle environ après la fin de la captivité. Esdras, dont cette loi était la propriété privée, bien qu'elle fût destinée à Israël, réunit le peuple pour la lui lire, II Esd., VIII, 1-8. A cette lecture, les Israélites, comme les contemporains de Josias à la découverte du Deutéronome, pleuraient, alors qu'ils auraient dû plutôt se réjouir, 9-12. Le lendemain, on continua la lecture et on lut l'ordonnance relative à la fête des tabernacles, 13-15, qui fût observée pour la première fois de cette manière pendant huit jours, 16-18, durant lesquels on poursuivit la lecture commencée. Le 24e jour du même mois, on fit quatre lectures dans le volume de la loi, et on célébra l'alliance avec Dieu conformément au rite, décrit dans ce livre, II Esd., IX, 1-X, 39. De cette description, Reuss, Kuenen, Stade, Cornill et Holzinger concluent que le livre lu n'était pas le Pentateuque, mais seulement l'écrit fondamental Pg combiné avec Ph. Autant qu'on peut en juger par le récit qui est obscur, Esdras lisait le livre dans sa teneur entière, et non par morceaux choisis. S'il en est ainsi, il n'a pu lire le premier jour toute la Genèse, l'Exode et une partie du Lévitique, puisque les lévites expliquaient le texte. D'autre part, l'affliction du peuple ne s'explique pas, si on lui lit l'histoire de ses ancêtres; elle ne se comprend que par suite de la différence constatée entre les pratiques de l'époque et la législation mosaïque promulguée. Quoi qu'il en soit, le second jour, on lut Lev., XXIII. N'en faut-il pas conclure qu'on n'avait pas lu la veille tout le grand morceau, Gen., I-Lev., XXIII? La lecture devait être lente. Il est

donc plus vraisemblable qu'Esdras n'avait apporté de Babylonie et ne lisait que P, formé alors de Pg et de Ph. Mais cette loi alors promulguée était inconnue auparavant. N'en résulte-t-il pas qu'elle était rédigée depuis peu de temps? Pg avait été composé au plus tôt à la fin de la captivité et en Babylonie entre 500 et 450, selon Wildeboer. Il avait été combiné avec Ph, entre 475 et 458 à peu près, et en Babylonie encore, d'après Kuenen et Holzinger; entre 458 et 444, mais en Palestine, selon Stade, ou même après 444, selon Reuss. On suppose qu'Esdras a pris part à l'élaboration de Pg; il n'en est pas l'auteur unique. Le code, en effet, représente plutôt le travail d'une école, et Kuenen pensait même qu'il avait passé par deux stades de rédaction, mais pour une raison insuffisante, parce qu'il croyait avoir remarqué dans le récit de la création un indice de huit jours de travail divin.

Pour des raisons que nous exposerons plus loin, d'autres critiques pensent que le livre de la Loi promulgué par Esdras était, non pas le code sacerdotal seul, mais le Pentateuque, formé de la combinaison de J E D P. C'est pourquoi ils estiment que le code isolé est antérieur à la date fixée par les grafiens et qu'il a été rédigé après Ézéchiel, mais avant le retour des premiers captifs, par conséquent avant 536. C'est l'opinion de König, de Driver et de Westphal.

Toutefois, d'autres critiques ont cherché à établir que le code sacerdotal remonte à l'époque antérieure à la captivité, tout en reconnaissant que des additions y avaient été faites pendant et après l'exil. Nöldeke [1] rapportait le code à la première partie de l'époque des Rois, après Salomon et la séparation des deux royaumes.

1. *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 1867; cf. *Histoire littéraire de l'A. T.*, p. 45.

Toutes ses ordonnances supposent que le Temple existe depuis longtemps. D'autre part, Amos et Osée citent le code, qui par suite a été rédigé entre 950 et 800. R. Kittel [1] place la composition de P entre le xe siècle et Jérémie. A. Dillmann [2] tient P comme antérieur à D. Il fixe sa date vers 800 avant Jésus-Christ, en s'appuyant sur la partie historique du document. Puisque l'auteur ignore les sanctuaires de la campagne et qu'il fait d'Hébron le théâtre de la vie des patriarches, il en résulte qu'il était judéen, bien mieux un prêtre du sanctuaire central de Jérusalem. Il écrivait sous la royauté, dont il répète la promesse, mais pas au début, puisque le Temple a supplanté déjà les sanctuaires locaux et que les cérémonies et les institutions qui s'y rattachent sont assez anciennes pour pouvoir être attribuées à Moïse. Le sacerdoce, si nombreux qu'il occupe treize villes, Jos., xxi, 13-19, est si ancien qu'il est dit éternel, Num., xxv, 10-13. D'autre part, P est postérieur à E; il est donc de la première moitié du ixe siècle. Les ordonnances du culte pouvaient à cette époque être aussi développées qu'elles le sont dans P. La hiérarchie existait déjà. Toutefois, Dillmann, pour expliquer le silence des écrits contemporains, concède que le code, écrit privé, n'était pas observé dans tous ses détails au Temple de Jérusalem; il répondait à une situation idéale et exposait les conséquences qui découlaient des pratiques rituelles, usitées à Jérusalem. Franz Delitzsch [3] regardait aussi le code sacerdotal comme

1. *Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage*, dans *Theologische Studien aus Würtemberg*, 1881, t. II; 1882, t. III; *Geschichte der Hebräer*, 1888, t. I.

2. *Ueber die Composition des Hexateuch*, dans *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, 1886.

3. *Pentateuchkritische Studien*, dans *Zeitschrift für kirklische Wissenschaft und kirklisches Lebens*, 1880, t. I.

antérieur à l'exil. Le comte de Baudissin [1] place sa composition vers la première moitié du VII^e siècle.

## § 6. — SOURCES ET VALEUR HISTORIQUE

Indépendamment du code de la sainteté, Ph, du rituel des sacrifices, Po, et des préceptes relatifs à la pureté légale, Pr, qui sont des documents distincts, intercalés dans Pg par le rédacteur ou par une autre main, plutôt que des sources consultées et utilisées, l'auteur du code a-t-il recouru, tant pour l'histoire que pour la législation, à des ouvrages préexistants, ou bien a-t-il imaginé de toutes pièces le contenu de son livre, ou au moins a-t-il codifié les usages antérieurs? De la réponse à cette question dépend la valeur historique de son écrit.

### I. *Des récits historiques.*

Du contenu de P, comparé à celui de J et de E, il résulte, de l'aveu de tous les critiques, que l'auteur de ce document a connu J et E et les a utilisés, notamment dans l'histoire des patriarches et dans l'introduction au récit de la sortie d'Égypte. Sur ces points, en effet, il ne donne guère qu'une énumération de noms et de chiffres sous forme de tableaux généalogiques, qu'un schème historique propre à orienter sur les événements comme la série chronologique des rois d'une dynastie, à rappeler des faits connus et à raviver des souvenirs. Or, en dehors des chiffres, des noms de personnages secondaires et de l'achat de la caverne de Macpélah, toute l'histoire des patriarches de P dérive de J et de E, plus

1. *Die Geschichte der alttestamentlichen Priesterthums*, 1889.

probablement déjà combinés, par conséquent de JE, ou au moins de E, selon Dillmann, et même de J, soit dans son état primitif, soit dans l'une de ses sources. C'est à ces documents que P a emprunté les faits qu'il résume. Mais pour ces chiffres et pour les données étrangères à JE, a-t-il eu d'autres sources? Les grafiens le nient et tiennent ces particularités comme des arrangements, des modifications voulues et arbitraires de la tradition de JE. A leur sens, l'auteur de P ne s'est pas borné à faire des extraits de JE ni à le compléter par quelques renseignements, il a manipulé à sa façon les matériaux qu'il utilisait pour les faire servir à son plan et à son but, qui était de montrer la hiérocratie réalisée historiquement dans le peuple d'Israël par sa constitution propre, après avoir été préparée dans l'histoire de l'humanité dès la création du monde. Ce but explique la manipulation que l'auteur a fait subir aux matériaux employés. Holzinger [1] l'expose longuement.

L'auteur choisit les matériaux de JE, prenant ou omettant ce qui allait ou n'allait pas à son but. Il a pris d'abord les renseignements généalogiques et tout ce qui servait à faire ressortir la situation privilégiée d'Israël. La création est le fondement de toutes choses. L'idée en est empruntée à J. Le déluge qui prépare l'alliance de Dieu avec Noé, est longuement narré. L'histoire des patriarches et de Moïse tend à raconter la fondation de la société théocratique. Mais l'auteur omet tout ce qui ne va pas à son but : l'histoire du paradis terrestre et de la chute, l'envoi des oiseaux par Noé à la fin du déluge, le détail des actions des patriarches, dont la biographie est réduite à l'état de squelette et qui sont des

1. *Einleitung*, p. 358-376.

saints abstraits, ne touchant au sol que pour y être enterrés, la conquête de la Palestine. En outre, il manipule savamment les matériaux qu'il emploie, dans deux sens à première vue inconciliables : par procédé de savant et pour des motifs dus à la réflexion, il joint la recherche de l'archaïsme à une tendance rationaliste. La recherche de l'archaïsme se manifeste dans la manière sèche et quasi épigraphique dont l'histoire des origines est racontée : ce sont de simples annales ou des extraits systématiques des documents antérieurs. Il n'en est pas ainsi, toutefois, pour l'époque mosaïque. Quoique le tabernacle de P soit une fiction poétique ou plutôt une projection du Temple de Jérusalem au temps de Moïse, la description est mise en rapport avec la situation des Israélites au désert. C'est pour cela que la mer d'airain, qui n'était pas transportable, n'a pas son pendant au sanctuaire du désert. Les grands chérubins du Temple sont placés, dans des proportions moindres, sur le couvercle de l'arche. L'autel des holocaustes est mobile, et, sans crainte de l'incendier, il est réduit à une plaque d'airain sur une base de bois. Les prêtres, fils de Sadoc, deviennent des enfants d'Aaron. L'orientation du sanctuaire est faite au point de vue palestinien, Exod., XXVII, 9 sq. La royauté n'existe qu'en promesses. La recherche de l'archaïsme est donc artificielle; c'est un procédé voulu. Quant à la tendance rationaliste, elle consiste en ce que les miracles, notamment les plaies d'Égypte, sont adaptés au climat égyptien et ne paraissent être qu'une transformation merveilleuse de simples phénomènes naturels. De même, la destruction de Sodome et de Gomorrhe n'est pas une catastrophe soudaine; elle s'accomplit progressivement, ce qui permet à Lot d'échapper avec ses biens. La for-

mation des langues est l'effet de la séparation des hommes. Dans le tableau de la création, c'est le monde réel qui est produit. Sauf le chaos, seul élément mythique conservé, les choses de la nature apparaissent suivant un ordre très simple, le contenant passant avant le contenu, les genres avant les espèces. L'homme vient le dernier, et la diversité des sexes, le mariage et la naissance ne sont que des faits physiologiques sans rien de mystérieux. L'uniformité de l'exposition est un autre indice de la manipulation des matériaux. L'histoire est divisée en périodes. La série des alliances de Dieu avec Adam, Noé et Abraham prépare, nous l'avons dit, son alliance avec Israël. Mais la construction schématique paraît surtout dans les *ṭôldôṭ*, dans les arbres généalogiques, dans les listes de noms, « sujets sans prédicats » (Wellhausen), dans la chronologie, les chiffres, les mesures exactes, les statistiques et les dénombrements. Tout cela est factice et systématique. Il y a cependant des lacunes dans cette recherche de l'exactitude. Faute d'indications géographiques, beaucoup de faits ne sont pas localisés. L'arche et la table des pains de proposition n'ont pas de support et reposent sur la terre nue. L'endroit où le grand-prêtre doit se baigner et revêtir les ornements pontificaux au jour de l'expiation n'est pas marqué; on croirait presque que c'est au tabernacle, Lev., XVI, 23, 24. Les différents cas du transport de l'arche ne sont pas clairement spécifiés, Num., IX, 15-22. La construction systématique ne semble pas tenir compte de la réalité. Parfois même, l'auteur ajoute des détails contraires aux éléments qu'il met en œuvre. Ainsi, il fait naître Benjamin à Paddan-Aram, Gen., XXXV, 24-26, et enterrer tous les patriarches à la caverne de Macpélah, Gen., XLIX, 29-32, peut-

être Rachel elle-même. Il attribue à Moïse la désignation des territoires des tribus de Ruben et de Gad et de la demi-tribu de Manassé.

Cela étant, d'où a-t-il tiré les noms, les chiffres, les données, qui ne lui ont pas été fournis par JE ? Pour les grafiens, les listes de noms ont été fabriquées de toutes pièces et sont de pures inventions. Ils ont essayé même de retrouver le procédé suivant lequel elles ont été faites, par exemple, la liste des quarante stations du désert, Num., XXXIII, et les généalogies, Num., I, VII, XIII. Certains chiffres leur paraissent fantastiques et leur formation artificielle ressort, à leurs yeux, de la non-concordance des chiffres partiels avec leur somme totale. La chronologie, qui est une énigme, manque de bases sérieuses. Les essais d'explication n'ont pas abouti. Les chiffres, dont elle est formée, sont des schèmes vides. Ils sont dus à l'imagination, peu poétique, d'un Juif des derniers temps, qui se complait dans la régularité mathématique et la technique de la forme. Il n'a pas été besoin d'invention originale; il a suffi d'un simple calcul. Si les récits historiques de JE peuvent être comparés à des arbres vivants, chargés de feuilles et de fleurs, ceux du code ressemblent à des arbres désséchés et équarris au compas et à l'équerre.

Mais d'autres critiques, tels que Dillmann et Driver, sans reconnaître à toutes les particularités de P, notamment à sa chronologie qu'ils tiennent pour un système artificiel, de valeur historique, estiment cependant que son auteur s'est servi d'autres sources que JE. Ainsi il a emprunté à une source particulière la narration si vivante de l'achat de Macpélah par Abraham pour y enterrer Sara. Le récit de la création, la généalogie des Séthites, Gen., V, avec l'enlèvement d'Hénoch, pro-

viennent sans doute aussi de souries écrtLces. es particularités du déluge dériveraient d'une tradition spéciale. Les renseignements ethnographiques, les descriptions géographiques de P manifestent chez son auteur des connaissances étendues et supposent de sa part des recherches patientes. Ces détails, même les généalogies et les listes de personnes, étaient connus et transmis dans le public par la tradition orale. L'auteur du code les a recueillis avec les meilleurs moyens d'investigation, dont on disposait alors. Le reproche d'invention inconsidérée ou tendancieuse doit donc être écarté. Driver n'admet pas davantage qu'on puisse accuser cet auteur d'avoir abandonné de parti pris ou falsifié la tradition. Bien que ses tendances sacerdotales dominent les parties narratives de son écrit, on n'est pas en droit de suspecter sa loyauté. Il a peut-être vu le passé sous un angle spécial, au travers des préoccupations et des idées de son temps, l'a dépeint avec des traits et des couleurs d'un âge plus récent, a reporté en arrière les institutions modernes, a commis des anachronismes ; il l'a fait en toute bonne foi, avec la conviction de se conformer aux faits historiques et aux enseignements des ancêtres [1].

## II. *De la législation.*

Les grafiens regardent la législation spéciale de P comme la constitution *a priori* de la hiérocratie juive, tracée à la fin de la captivité par une école de prêtres pour servir de règle à la restauration religieuse toute prochaine. Ézéchiel, « prophète de cabinet, » avait rêvé une restauration future d'Israël et jeté sur le papier les

1. L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. 1, p. 174.

plans d'organisation de la théocratie. Son programme a servi de transition entre le Deutéronome et le code sacerdotal. Il développait la législation rituelle et préparait l'apparition du code et le règne du sacerdotalisme et du lévitisme. Engagés par lui dans la voie du ritualisme, les prêtres exilés ne s'en tinrent pas à ses plans irréalisables. Quand l'heure du retour en Palestine a sonné pour Israël, quand déjà quelques caravanes sont rapatriées, quand la restauration n'est plus un projet en l'air, mais qu'elle peut être réalisée, les prêtres rédigèrent un programme nouveau, d'esprit ritualiste comme celui du prophète, leur précurseur. Mais en vue d'assurer son application, ils résolurent de revenir aux institutions anciennes, au moins dans les lignes essentielles; ils construisirent un plan de restauration qu'ils projetèrent dans le passé et placèrent sous la grande autorité de Moïse, le législateur du désert, et ils refirent l'histoire conformément à leur œuvre nouvelle. Leur code législatif et ritualiste fut créé presque de toutes pièces, et ne peut être dit mosaïque que par une fiction de droit. Leurs institutions religieuses sont des créations de la fin de la captivité et des premiers temps du retour. Toutes cependant ne sont pas nouvelles; mais le fond en aurait été inventé à l'époque de la composition de P.

Cette conclusion rigoureuse n'est pas acceptée de tous les critiques. Les auteurs du code n'ont pas créé leur système liturgique. Beaucoup des éléments qu'ils y ont introduits avaient existé avant la captivité. Le culte juif est ancien; les lois qui le régissent se sont développées progressivement. Le rituel des sacrifices, les fonctions et les vêtements des prêtres, le cérémonial des fêtes, tout cela était réglé avant l'exil. En ces matières, les innovations et les changements sont rares. On peut

oublier l'origine et la raison d'être de certains rites; on maintient routinièrement le rite établi. Le code a coordonné systématiquement les usages existants; il les a développés et adaptés sans doute à une situation nouvelle, mais il ne les a pas tous inventés. Avant la captivité, il y avait déjà des instructions, des règlements. Les prophètes y font allusion aussi bien que les livres historiques. Les coutumes en vigueur se transmettaient de génération en génération, et les exilés n'avaient pas oublié les cérémonies d'autrefois. Les auteurs du code tinrent compte de la tradition orale; ils eurent aussi très vraisemblablement à leur disposition des sources écrites. Stade lui-même, tout radical qu'il soit, concède que Lev., I-VII; XI-XV; Num., V, VI, IX, XV, XIX, et la loi de sainteté représentent l'essentiel des pratiques liturgiques, antérieures à l'exil. La systématisation seule des éléments anciens est l'œuvre des auteurs de P. Ce code est donc une législation ancienne et nouvelle tout ensemble, qui réunit la tradition et l'idéal et qui sera la loi du judaïsme des derniers temps [1].

1. Cf. Driver, *Einleitung*, p. 154-157, 175-168; A. Loisy, *La religion d'Israël*, p. 76-78; Gautier, *Introduction*, t. I, p. 212-213.

## TABLEAU SYNTHÉTIQUE

### DE LA RÉPARTITION DES DOCUMENTS DANS LE PENTATEUQUE

Pour clore ce long exposé, nous reproduisons le tableau d'ensemble que les critiques ont dressé de leur répartition des sources dans le Pentateuque actuel. Ce tableau n'indique pas les retouches que, selon les critiques, le texte des documents a subies de la main des rédacteurs, lorsqu'il est entré dans la trame des divers écrits, successivement formés et finalement fondus dans l'Hexateuque.

| | |
|---|---|
| J. | 4*b*-IV, 26 29 VI, 1-8 VII, 1-5 7-10 |
| P. | Gen., I, 1-II, 4*a* V, 1-28 30-32 9-22 6 |
| J. | 12 16*b*, 17 22, 23 2*b*, 3*a* 6-12 |
| P. | 11 13-16*a* 18-21 24; VIII, 1-2*a* 3*b*-5 13*a* |
| J. | 13*b* 20-22 18-27 8-19 21 24-30 |
| P. | 14-19 IX, 1-17 28, 29; X, 1-7 20 22, 23 |
| J. | XI, 1-9 28-30 XII, 1-4*a* 6-20; XIII, 1-5 7-11*a* |
| P. | 31, 32 10-27 31, 32 4*b*, 5 6 |
| J. | 12*b*-18; XV 1*b*, 2 4-14 XVIII, 1-XIX, 28 |
| P. | 11*b*-12*a* XVI, 1*a* 3 15, 16; XVII 29 |
| J. | 30-38 XXI, 1*a* 2*a* 33 15-18 XXIV, 1-XXV, 6 |
| E. | XX 6-32 34; XXII, 1-14 19 |
| P. | 1*b* 2*b*-5 XXIII |
| J. | 11*b* 18 21-26*a* 27-XXVI, 33 XXVII, 1-45 |
| P. | 7-11*a* 12-17 19-20 26*b* 34, 35 |
| J. | 10 13-16 19 2-14 |
| E. | 11-12 17-18 20-XXIX, 1 15-23 25-28 30 |
| P. | 46-XXVIII, 9 24 29 |
| J. | 31-35 3*b*-5 7 9-16 24-XXXI, 1 3 46 |
| E. | XXX, 1-3*a* 6 8 17-23 2 4-18*a* 19-45 47 |
| P. | 18*b* |

J. 48-50 3-13*a* 22 24-XXXIII, 17

E. 51-XXXII, 2 13*b*-21 23 18*b*-20

P. 18*a* XXXIV, 1, 2*a*

J. 2*b*, 3 5 7 11, 12 19 25, 26 30, 31

E. XXXV, 1-8

P. 4 6 8-10 13-18 20-24 27-29 9-13

J. 14 21, 22*a* 3, 4 12, 13 14*b*

E. 16-20 2*b* 5-11 14*a* 15-18*a*

P. 15 22*b*-XXXVII, 2*a*

J. 18*b* 21 23*a* 25-27 28*b* 31*a* 32*b*, 33

E. 19, 20 22 23*b*, 24 28*a* 29-30 31*b*, 32*a*

J. 35 XXXVIII, XXXIX 38; XLIII, 1-13 15-23*a*

E. 34 36 XL, 1-XLII, 37 14 23*b*

J. 24-XLIV, 34 28-XLVII, 6 13-27*a*

E. XLV, 1-XLVI, 5*a* 12

P. 5*b*-27 7-11 27*b*, 28

J. 29-31 1*b*-28*a* L, 1-11 14

E. XLVIII, 1, 2 8-22 15-26

P. 3-7 XLIX, 1*a* 28*b*-33 12, 13

J. 6 8-12 15-23*a* 7,8 16-20

E. 15-11, 14 III, 1-6 9-15

P. Exod., I, 1-5 7 13, 14 23*b*-25

J. IV, 1-16 19, 20*a* 22-VI, 1 14-18

E. 21, 22 17, 18 20*b*, 21

P. 2-VII, 13 19, 20*a*

J. 23 25-29 4-11*a* 16-IX, 7 13-21

E. 20*b*, 21*a* 24

P. 21*b*, 22 VIII, 1-3 11*b*-15 8-12

J. 23*b*-34 X, 1-7 13*b*-19 28, 29 4-8

E. 22, 23*a* 35 8-13*a* 20-27 XI, 1-3

P. 9-XII, 20

J. 21-27 29, 30 3-22 5-7 10-14

E. 31-36 37*b*-39

P. 28 37*a* 40-XIII, 2 XIV, 1-4 8, 9

J, 19, 20 21*b* 24, 25 27*b* 30, 31

E. XV, 1-21

P. 15-18 21*a* 21*c*-23 26, 27*a* 28, 29

J. 22-27 4 1*b*, 2 7 20-25

E. 3-6 8-XVIII, 27 2*b*-19

P. XVI, 1-3 5-XVII, 1*a* XIX, 1, 2*a*

J. 22-26 9-11

E. XX, 1-21 XXI, 1-XXIII, 33 3-8 12-15*a* 18*b*

P. XXIV, 1, 2 15*b*-18*a*

J. 9-14 XXXIV, 1-28

E. 18*b*-XXXII, 8 15-XXXIII, 23

P. XXV, 1-XXXI, 18*a* 29-Num., X, 28

JE. 29-XII, 15 17*b*-20 22-24 26*b*-31 32*b*, 33

P. XIII, 1-17*a* 21 25, 26*a* 32*a* XIV, 1, 2

JE. 3,4 8,9 11-25 31-33 39-45 1*b*, 2*a*

P. 5-7 10 26-30 34-38 XV, 1-XVI, 1*a* 2*b*-11

JE. 12-15 25, 26 27*b*-32*a* 33, 34 1*b* 3*a* 5

P. 16-24 27*a* 32*b* 35-XX, 1*a* 2 3*b*, 4 6-13

JE. 14-21 XXI, 1-3 4*b*-9 12-35 2-XXV, 5

P. 22-29 4*a* 10, 11 XXII, 1 6-XXXI, 54

JE. XXXII, 1-17 20-27 34-42

P. 18, 19 28-33 XXXIII, 1-XXXVI, 13.

E. 6, 7 5-7*a* 14, 15

D. Deut., I, 1-IV, 40 44-X, 5 8-XXVII, 4 7*b*-XXXI, 13

P. 41-43

J. 1*b*-4 } JE. 10-12.

E. 23 XXXIII, 1-28 5, 6 }

D. 16-22 24-XXXII, 47 7.9

P. 48-52 XXXIV, 1*a*

# CHAPITRE IV

## LES RÉDACTEURS ET LA COMPOSITION DERNIÈRE

Nous avons jusqu'à présent, à la suite des critiques, analysé les sources dont le Pentateuque serait constitué; il nous reste à exposer comment, selon eux, s'est formé le livre actuel. Ce n'est pas un seul rédacteur qui a combiné en un tout plus ou moins homogène les quatre documents isolés; plusieurs mains y ont travaillé, et, à en croire la plupart des critiques, sauf Dillmann qui a une opinion particulière, la rédaction a passé par trois stades principaux, consistant dans l'union : 1° de J et de E; 2° de JE et de D; 3° de JED et de P.

### ARTICLE PREMIER

### Union de J et de E dans l'écrit prophétique JE.

Les documents jéhoviste et élohiste ne sont pas entrés dans le Pentateuque à l'état d'écrits distincts avant d'y être introduits, ils avaient été combinés et remaniés par un rédacteur jéhoviste, désigné couramment par les sigles Rje ou Rj. Si les conclusions des critiques sont justes, J et E étaient deux histoires des origines d'Israël, rédigées l'une dans le royaume de Juda et

l'autre dans celui d'Israël. Ils ont eu d'abord, chacun à part, leur vie propre et ont peut-être été successivement complétés, si on admet les distinctions de J1, J2, J3 et de E1, E2, E3. La main qui les réunit et les compléta est d'un écrivain appartenant à l'école jéhoviste. En effet, il a pris ordinairement pour fond de son propre écrit le document jéhoviste, en y insérant les sections parallèles de l'élohiste, et dans son propre travail, il emploie toujours le nom de Jahvé. Son œuvre a consisté à concilier les deux sources qui, nonobstant leurs points de contact, s'écartaient l'une de l'autre, et à faire disparaître les contradictions. Kuenen l'a donc, pour ce motif, nommé « l'harmoniste de J et de E ». Toutefois, il aurait complété ses sources et les aurait développées à son point de vue et d'après ses idées théologiques; c'est pourquoi on a donné à son livre le nom d' « écrit prophétique ».

### § I. — MORCEAUX QUI APPARTIENNENT AU RÉDACTEUR

Puisque E ne commence qu'à Gen., xv, la part du rédacteur jéhoviste ne peut être cherchée qu'à partir de ce passage. Cependant Wellhausen lui rapporte Gen., xiii, 14-17, qui est au moins un morceau secondaire de JE ou de J. On lui attribue l'insertion, Gen., xvi, 8-10, faite en vue d'accorder J avec E, Gen., xxi. On lui attribue encore Gen., xx, 18. Il aurait inséré quelque chose dans xxi, 32-34, pour établir l'accord avec xxvi de J. Il aurait fortement remanié le c. xxii; les versets 14*b*-18 seraient de lui et au ℣. 2 il aurait changé le nom du lieu et aurait mis Moriah pour désigner Jérusalem. Au c. xxvi il aurait ajouté les versets 15 et 18 pour raccorder le récit avec xxi, 22-30, de E. Les versets 13-16 du c. xxviii, apparentés à xxii, 14-

18, seraient de lui. Il aurait fortement retouché xxx, 31-xxxi, 3, si toutefois il n'y a pas là de traces de P. Il aurait remanié xxxi, 47-54. Wellhausen lui attribue encore xxxii, 3, 10-13, et Cornill, 33 (héb.). Il aurait développé l'histoire de Joseph et on lui devrait xxxix, 1*bα*, 20*aγ*; xl, 3*b*, 15*bβ*, par procédé d'harmonisation. Dans l'Exode, il semble avoir notablement retouché le c. iii (d'après Bacon, 1, 2, 4, 6). C'est peut-être lui qui a inséré dans JE le cantique xv, 1-19, si même il n'en est pas l'auteur (Jülicher), et au ỳ. 2 du c. xviii il aurait ajouté au moins les deux derniers mots. Dans la partie législative, xix-xxxiv, il aurait fait d'importantes modifications; xix, 23, serait une harmonisation des plus caractéristiques. Il semble, contrairement à sa méthode ordinaire, avoir pris E2 pour fond et l'avoir complété par J; il aurait entièrement omis le second Décalogue de J, et il en aurait inséré quelques portions dans le livre de l'alliance (xxiii, 15-19?, selon Jülicher; 28-33, selon Baentsch). Il aurait rédigé les c. xxxii et xxxiii dans leur forme actuelle. Au c. xi des Nombres, il aurait placé le miracle des cailles de J avant l'effusion de l'esprit sur les 70 vieillards de E2, et par suite il aurait transféré Exod., xviii, à sa place actuelle. On lui attribue le mélange des deux traditions sur Balaam, xxii-xxiv. Wellhausen et Cornill veulent reconnaître encore sa main dans xiv, 11-24, passage composé de quelques débris de JE. On n'a découvert aucune trace de son travail dans le Deutéronome.

### § 2. — NATURE DE SON TRAVAIL

Le rédacteur jéhoviste a traité assez librement les documents qu'il combinait. Il a des expressions familières. A partir d'Exode, iii, il a probablement substitué Jahvé

à Élohim dans les morceaux élohistes. La Palestine est toujours pour lui « la terre coulante de lait et de miel » ; il dit : « les peuples de Chanaan. » Il a indiqué les points cardinaux, Gen., XIII, 14. Il a rapporté à Israël, fils d'Abraham, Gen., XXVIII, 14, la promesse faite à Abraham selon J. Comme judéen, il a introduit des allusions à Jérusalem, Gen., XXII, 2 ; XXXV, 21. Il a donné au récit le point de vue théologique qu'on y remarque. Le caractère miraculeux des plaies d'Égypte et le contraste entre le sort des Israélites et celui des Égyptiens ont été fortifiés par lui, s'ils ne lui sont pas dus. Il modifie ses sources, même lorsqu'il leur emprunte des morceaux entiers, notamment les discours de Jahvé. Il semble donc avoir été plutôt un rédacteur qu'un simple compilateur, en particulier dans les récits de la sortie d'Égypte, de la législation du Sinaï et de la conquête de la Palestine ; c'est pourquoi l'analyse du texte est si difficile et parfois impossible dans ces passages. Il est possible qu'il ait fait des emprunts à d'autres sources que J et E, provenant du même milieu que le Deutéronome. Enfin, le travail rédactionnel, qu'on attribue à Rj, n'est peut-être pas d'une seule main, mais d'une école. Cette conclusion repose sur la diversité de la méthode suivie ; la préférence donnée à une source sur l'autre est très variable et change parfois très brusquement ; l'ordonnance de certains récits est défectueuse ; les transitions sont négligées, et la narration n'est ni claire ni coulante. En outre, les éléments d'une même tradition sont placés à deux ou trois endroits différents ; cette confusion provient vraisemblablement de mains différentes.

§ 3. — DATE

Si ce travail de rédaction a duré longtemps, on ne peut que déterminer l'époque à laquelle il a eu lieu. Les critiques la font assez tardive, si D 1 a encore connu J et E séparés, si Pg a eu J 2 à l'état isolé, puisque, d'après Budde, il ne dépendrait que de J 2 pour l'histoire primitive. En outre, Pg a connu E pour Exod., III, 2 sq., et, comme J, il appelle Sinaï la montagne de la révélation de Jahvé ; ce fait s'explique, s'il lisait J et E séparés. Toutefois, la rédaction de JE pouvait être commencée avant la composition de D 1 et de Pg, car les documents originaux ont pu exister séparés, dans les milieux sacerdotaux, quelque temps après leur combinaison en JE. L'époque de cette combinaison peut être déterminée grâce à la ressemblance de Rj avec les idées et la langue de l'école deutéronomiste. Cette ressemblance est si grande que, dans quelques cas, on se demande si certains passages appartiennent à Rj ou à Rd (rédacteur deutéronomiste). Aussi Stähelin et Kittel ont-ils supprimé le premier stade de rédaction de l'Hexateuque et attribué à Rd, qui aurait simultanément réuni J, E et D, le travail de Rj. Par conséquent la rédaction de JE doit être placée à l'époque deutéronomiste. Kuenen a essayé de préciser davantage cette date, en la plaçant après la découverte du Deutéronome sous le règne de Josias et avant le commencement de la captivité des Juifs à Babylone. Cornill la devance et la met avant la composition du Deutéronome, parce que Rj n'a pas subi l'influence littéraire du Deutéronome proprement dit. Il faudrait admettre une date plus tardive, s'il était démontré, comme Kuenen le pense, que le cantique de

Moïse, Deut., XXXII, 1-43, a été inséré par Rj et encadré par lui dans Deut., XXXI, 14-23. Ce cantique, en effet, au jugement de certains critiques, serait de la fin du royaume de Juda. Mais d'autres critiques pensent que ce cantique n'était pas encore connu de Rd et n'est qu'un supplément fait à JED, probablement avant sa réunion à P. Toutefois Dillmann place sa composition pendant les guerres des Syriens de Damas contre Israël entre Achab, Joachaz et Joas, par conséquent au temps d'Élie ou d'Élisée, vers 900. Reuss voyait au ℣. 21 une allusion aux Assyriens et reportait le poème aux derniers temps du royaume de Samarie. Pour Kuenen, le point de vue est celui d'un éphraïmite des environs de 740, ou celui d'un judéen contemporain de Jérémie; le cantique aurait donc été composé vers 630, ou même 20 ou 30 ans après. Driver le date de 650 à peu près. A cause des idées théologiques qui y sont exprimées, Stade ne remonte pas plus haut que l'époque de Jérémie. Cornill descend jusqu'à la fin de la captivité.

## ARTICLE DEUXIÈME

### Union de JE avec D par un rédacteur deutéronomiste, Rd.

Quelles qu'aient été les phases de la composition du Deutéronome, D 1, D 2, D 3, quand elle fut achevée et que le Deutéronome fut un livre complet, considéré comme l'œuvre de Moïse, un rédacteur, animé du même esprit, l'incorpora à l'histoire nationale JE. De son travail, il résulta un livre, à la fois historique et législatif, nommé JED en raison des éléments qui le composent.

## § I. — NOMBRE ET ÉTENDUE DES PASSAGES RÉDACTIONNELS

En unissant JE à D, Rd dut faire subir à JE quelques modifications pour l'accorder avec la loi deutéronomique. Les critiques ne sont pas d'accord dans la détermination des retouches, faites par le rédacteur deutéronomiste. Colenso est tombé dans l'exagération, en ne lui attribuant pas moins de quatre cent douze versets dans la Genèse, l'Exode et les Nombres. On ne constate dans la Genèse que des retouches isolées, et une seule est donnée comme certaine, XXVI, 5. S'il n'est pas de Rj, Exod., IV, 21-23, est de Rd. Dans le récit des plaies d'Égypte, VIII, 18*b*; IX, 29*b*, sont des additions de sa main, et il a fortement influencé IX, 14-16; le ŷ. 2 du c. X, au moins, a aussi une teinte deutéronomiste. Il a remanié XII, 21-27; XIII, 3-16; XV, 26. Le récit jéhoviste de la manne, XVI, notamment aux versets 4 et 28, rend un son deutéronomiste. On prétend retrouver encore des traces de sa main, XIX, 3*b*-8. La section législative de JE a été foncièrement modifiée par lui. Afin de créer un cadre historique au Deutéronome, il a transporté au Sinaï le livre de l'alliance, qui dans JE tenait la place qu'occupe le Deutéronome dans le Pentateuque actuel, et il est responsable de tout le désordre qui en résulte. Il a mis aussi XX, 18-21, à la suite de 1-17; il a ajouté XX, 22, 23, et il a donné à XXIV, 1-15*a*, sa teneur actuelle. L'exhortation finale, XXIII, 22*b*-25*a*, 27, 31*b*-33, vient de lui. Dans les Nombres, il n'y a pas d'indices de son travail. Le récit, Deut., XXXI, 1-8, et les ŷ. 14, 15 et 23, dont le fond est élohiste, sont de lui; ils relient le Deutéronome au livre de Josué. L'éloge de Moïse, XXXIV, 10-12, lui est dû. Le

rédacteur deutéronomiste a eu aussi une part, très difficile à déterminer, dans le livre de Josué. La difficulté de fixer les passages propres de Rd provient peut-être, selon Cornill, de ce qu'ils ne sont pas l'œuvre d'un seul auteur. La rédaction se serait faite en plusieurs fois, et le dernier effort aurait consisté dans l'insertion du cantique de Moïse, Deut., XXXII, 1-43, avec la composition de son introduction, XXXI, 16-22, 24-30, et de la conclusion, XXXII, 44. Holzinger, tout en admettant que la rédaction deutéronomiste ne s'est pas faite *semel et simul*, conteste les conclusions de Cornill. Il y a eu des rédactions différentes ; mais il est impossible de les discerner avec certitude.

### § 2. — NATURE DE CE TRAVAIL

Bien qu'il ait pris une assez grande liberté à l'égard des sources utilisées, le rédacteur deutéronomiste cependant n'a guère fait, dans le Pentateuque du moins, qu'une retouche des textes. Mais au livre de Josué, pour l'histoire de la conquête de la Palestine, I-XII, il a fait un travail littéraire, bien caractérisé, surtout au c. I et VIII, 30-35, quoiqu'on y distingue des différences, provenant de deux mains. Quant à ses expressions propres, elles sont deutéronomistes et appartiennent aux derniers temps de son école. Dillmann en a relevé un certain nombre qui se rapprochent du style de Jérémie et d'Ézéchiel.

### § 3. — DATE

Naturellement, le rédacteur est postérieur aux plus récentes parties deutéronomiques qu'il a retouchées. Puisque la première introduction historique du Deutéronome date du début de la captivité et au plutôt de la

déportation de Jéchonias (597), il appartient à l'époque de l'exil. Kuenen, d'autre part, estime que JE et D ne sont pas restés longtemps séparés et il pense que JED existait déjà en 536. Cornill se décide pour la seconde moitié de la captivité. Stade, tout en ne dépassant pas la fin de l'exil, pour la part principale de la rédaction, ne veut pas s'arrêter à 536, à cause du c. xx de Josué. Il admet la possibilité de retouches deutéronomistes même après l'exil. JED serait donc du vi^e siècle.

## ARTICLE TROISIÈME

### Union de JED avec P et rédaction définitive du Pentateuque par Rp.

Un dernier rédacteur, pénétré de l'esprit et de la lettre du code sacerdotal, entreprit de combiner JED avec P. Ce travail de combinaison a nécessairement obligé l'auteur à retoucher les deux écrits pour les raccorder ; mais il est très difficile de déterminer l'étendue et la nature de ces retouches.

#### § I. — NOMBRE ET ÉTENDUE DES RETOUCHES DE Rp

Les critiques ne sont pas d'accord à ce sujet. Dans la Genèse, on lui attribue la composition du titre, ii, 4*a*, conformément aux *ṭôldôṭ* pour le placer en tête du récit jéhoviste de la création, ou au moins son déplacement, si primitivement ce titre précédait le premier récit de la création. Il aurait fait quelques retouches à la généalogie des Séthites, v, complété vi, 7, inséré vii, 3*a*, 8, 9, et développé vii, 7, 22*a* et 23*a*. Il aurait ajouté x, 24, retouché le c. xv, déjà remanié par Rj, et les versets 13-15, 19-21, seraient de lui ; xxvii, 46, a été modifié pour le raccorder avec xxvi, 35. La conclusion, xxiv, 67, a été

transformée pour concilier J avec P. Le récit de la circoncision des Sichémites, xxxiv, a été remanié dans le sens et le style de P. Quelques mots ont été ajoutés, xxxv, 9, 12*b*, 14, 19*b*. Le passage, xxxvi, 1-5, indiquant les noms des femmes d'Ésaü, a été rectifié et les noms de P ont été remplacés par ceux de J. On lui devrait le nom du lieu habité par Jacob après son séjour à Hébron, xxxvii, 14, l'introduction de אֵל שַׁדַּי, xliii, 14, et de xlv, 19-21 ; xlvi, 5*b* ; xlvi, 1*a*, est mis d'accord avec xxxvii, 14. Les versets 8-27 du c. xlvi seraient de lui ou de Ps. Des traces de sa main se trouveraient xlvii, 10 ; xlviii, 7 ; xlix, 28*a*, 31 ; ce dernier verset aurait été corrigé d'après JE et le rédacteur sacerdotal aurait enlevé l'indication de P plaçant la sépulture de Rachel à Macpélah. Dans l'Exode, il a ajouté iv, 13-16, 27, 28, et retouché 29 et 30. Le nom d'Aaron a été introduit partout où il se trouve dans les c. v-x. Tout le passage, vi, 13-30, est de Rp ou de Ps. Rp a mis la main, semble-t-il, à vi, 6-9, car les additions, bien que deutéronomistes, ne peuvent guère venir que de lui, xii, 40-42, a certainement, dit-on, été retouché; mais est-ce par Rp? Le c. xvi est un des rares passages dans lesquels Rp a remanié P d'après JE ; les versets 8 et 36 sont sûrement du rédacteur, mais le déplacement de 6 et 7 avant 9-12, qu'ils devraient suivre, est le fait d'une altération accidentelle du texte. Au c. xvii, le rédacteur a marqué de son empreinte le récit jéhoviste de la source miraculeusement jaillie, pour préparer le maintien du récit de P, Num., xx. Il a inséré לוּחֹת הָעֵדֻת, xxxi, 18 ; xxxiv, 29, et il a bien pu omettre au c. xxiii le récit élohiste de la construction du tabernacle. Dans le reste de l'Exode, le Lévitique entier et les dix premiers chapitres des Nombres, les retouches sont de Rp ou de Ps.

Les versets 7-9 de Num., xi, sont une combinaison de

Exod., xvi, 13, 14, 24 (P) avec 31 (J) et ont été fabriqués pour ramener la mention de la manne dont il n'avait plus été question depuis Exod., xvi. Des expressions de xi, 10; xii, 16*b*, semblent sortir de sa plume. Il a sérieusement retouché xiv, 27-38, récit de P. Au c. xvi, il n'a fait que juxtaposer P à J; les remaniements d'après Ps sont postérieurs. Il a ajouté, xvii, 27, 28. Il a mutilé P à dessein, xx, 1-13, pour faire disparaître un récit qui créait difficulté. Il a rédigé encore, xxi, 4*a*; xxvi, 9, 10. Au c. xxxii, il a si bien fondu JE et P, qu'on ne peut plus en discerner les éléments propres, quoique cependant le texte ait pu avoir été retouché déjà par Rj et remanié plus tard encore. La liste des stations du désert, xxxiii, 1-49, dressée d'après P et JE, est de Rp au plus tôt. Peut-être ce rédacteur a-t-il fait quelques additions, xxxi, 50-56; il a certainement ajouté la conclusion, xxxvi, 13, pour servir de transition au Deutéronome. Dans ce livre, il a laissé peu de traces. Cependant il a conformé le titre, i, 1-5, à P, quoiqu'il ne soit pas entièrement responsable de la corruption des deux premiers versets. Il a inséré iv, 41-43, et transposé x, 6, 7, de Num., xxi. Il a laissé les c. xii-xxvi complètement intacts. Il peut bien avoir mis la main au c. xxvii qui est si compliqué. Les versets 15-26 supposent toute la législation du Pentateuque, spécialement H uni à D; mais ils pourraient être postérieurs à Rp. Dans xxxi, 19, il a peut-être changé le texte original כָּתֹב לָהּ en כִּתְבִי לָכֶם. xxxii, 44, il a ajouté Josué, et au ℣. 49, il a reproduit une phrase de J.

### § 2. — NATURE DE SON TRAVAIL

Tandis que les rédacteurs précédents traitaient assez librement leurs matériaux et faisaient œuvre d'écrivains,

le dernier ne fait guère acte de composition personnelle. Le plus souvent, son rôle a consisté à combiner les écrits et à retoucher modérément les textes de manière à former un livre unique et complet, car c'est Rp qui est le rédacteur définitif du Pentateuque. Selon Kuenen, son but aurait été de donner à JED l'autorité de code législatif du judaïsme de la restauration. C'est pourquoi il s'est efforcé de le conserver aussi intégralement que possible et de ne pas modifier D; mais quand l'unité du tout exigeait des modifications de détails, il les faisait dans le sens du code, dont il était un disciple fervent. Les récits de JED sont maintenus, même lorsqu'ils ne cadrent pas très bien avec P. Quelques-uns cependant, ayant leurs parallèles dans P, auraient été omis, tels que le récit de la création de J2, la généalogie des Séthites, l'arc-en-ciel donné comme signe après le déluge, la venue d'Abraham au pays de Chanaan, le récit de la naissance d'Ismaël, la mort de Sara et d'Abraham, la construction du tabernacle, l'envoi des espions suivant le désir du peuple. Toutefois, des corrections plus importantes ont été faites au texte de P d'après JE; mais Pg est resté presque en entier dans le Pentateuque. Il manquerait seulement le début de l'histoire d'Abraham, la naissance d'Ésaü et de Jacob, les faits et gestes de Jacob en Mésopotamie (sauf quelques débris), l'explication du nom d'Israël, la sépulture de Rachel et l'histoire de Joseph (hormis des détails, comme XLI, 46*a*). Entre Exod., II, 23*b*-25, et VI, 2, il y a une lacune de P qui n'est pas comblée par VI, 13-25. La mission d'Aaron n'est pas justifiée dans les récits intermédiaires. Le rédacteur a donc conservé les deux écrits, autant qu'il a pu le faire, et quand il a dû sacrifier un texte, il a donné la préférence tantôt à l'un tantôt à l'autre. Cependant

il a pris P comme fond de sa rédaction et il a retouché JE d'après P, mais pas P d'après JE. Il a donc fait surtout œuvre de compilateur. Souvent il a combiné les deux récits, par exemple pour le déluge; mais parfois il a conservé les deux récits, qui, dans le texte actuel, sont des doublets : ainsi l'envoi des espions, Num., XIII, XIV, et la révolte de Dathan et d'Abiron, mélangée avec celle de Coré, Num., XVI. Par suite, quelques récits sont déplacés; ainsi le c. XXVI, 1-33, de la Genèse ne vient guère heureusement après XXV, 19-34. Le texte a reçu de petites retouches pour harmoniser les récits différents; mais les additions sont peu considérables et ne touchent pas au fond. On signale de rares emprunts faits à des sources étrangères; le plus célèbre est la table ethnographique, Gen., XIV, introduite par Rp dans le Pentateuque. La liaison des récits n'est pas toujours très cohérente; le rédacteur a laissé des contradictions par désir de garder les livres qu'il combinait. Il a réussi toutefois à donner à l'ensemble une unité suffisante et aussi convenable qu'il était possible de l'établir. Kuenen pensait que ce rédacteur est l'auteur de la division en cinq livres. Le nouveau code, ainsi augmenté, ne pouvait tenir en un seul codex; on l'a partagé en portions à peu près égales en étendue. Le rédacteur aurait donné des titres particuliers aux livres du Lévitique et des Nombres, qui n'en avaient pas. L'histoire de Josué était peut-être déjà détachée de JED. Aussi le dernier rédacteur l'a-t-il traitée plus librement que le Pentateuque. Cette disjonction expliquerait encore pourquoi les Samaritains ont reçu le Pentateuque et pas le livre de Josué. Enfin, la rédaction définitive du Pentateuque n'a pas été faite par un seul auteur. La différence de la méthode suivie en est une preuve. L'œuvre a duré assez longtemps et a

été exécutée par un cercle, appartenant à la même école, à une école de scribes, vraisemblablement à l'école d'Esdras.

### § 3. — DATE

Les critiques la fixent à des époques différentes. Les grafiens, qui prétendent qu'Esdras, en 444, n'a promulgué que le code sacerdotal complet (sauf quelques morceaux secondaires), placent naturellement la rédaction définitive du Pentateuque à une date plus basse. La limite extrême est la date, malheureusement imprécise, de la réception du Pentateuque, isolé du livre de Josué, par les Samaritains. Kuenen pense que JED n'est pas demeuré longtemps séparé de P. L'un ne pouvait supplanter l'autre ; par ailleurs, leur comparaison allait de soi, tant qu'ils étaient distincts. Pour que leurs divergences et leurs contradictions ne soient nuisibles à l'autorité d'aucun des deux, on a dû de bonne heure travailler à les combiner. Le travail des scribes était achevé à la fin du v^e siècle, au moins pour le Pentateuque. Selon Cornill, il aurait été entrepris entre 440 et 400. Naturellement il aurait été accompli à Jérusalem.

Mais tous les critiques n'admettent pas l'hypothèse grafienne de la promulgation de P par Esdras. Plusieurs, se fondant sur son récit, pensent que ce scribe a promulgué en 444 le Pentateuque actuel. C'est lui-même qui, aidé d'autres scribes, aurait réuni JED à P par nécessité d'harmonisation, et c'est ce code complet qu'il a fait agréer à la foule comme la législation de la communauté nouvelle d'Israël, récemment restaurée. En effet, la réforme, inaugurée par Esdras et Néhémie, ne s'appuyait pas seulement sur le code sacerdotal, comme le pré-

tendent les grafiens; elle imposait l'observation de lois qui sont contenues dans le Deutéronome. Un des points importants de la réforme était la défense d'épouser des femmes étrangères, II Esd., x, 30. Cf. I Esd., x, 1-44; II Esd., xiii, 23-29. Or cette prohibition n'est pas portée par le code, mais bien par le Deutéronome, vii, 2-4. Esdras, I Esd., ix, 10-12, fait à ce sujet allusion à une ordonnance qui se trouve partiellement aussi Lev., xviii, 25, 27, en l'attribuant aux prophètes serviteurs de Jahvé. On en conclut parfois que le Lévitique n'était pas encore uni au Deutéronome, car Esdras autrement aurait attribué ce précepte à Moïse plutôt qu'aux prophètes. Mais l'allusion ne vise pas le seul passage du Lévitique, elle suppose la connaissance du Deutéronome. De même encore l'observance de l'année sabbatique, II Esd., x, 31, est commandée Deut., xv, 2. Le serment de marcher dans la loi de Dieu, de pratiquer et de garder les commandements, les jugements et les préceptes, II Esd., x, 29, est formulé en des termes essentiellement deutéronomistes. Le livre qu'Esdras lut au peuple avant de renouveler l'alliance contenait donc d'autres lois que celles du code sacerdotal; il contenait au moins le Deutéronome [1], et puisqu'on ne connait pas le recueil DP, il était JEDP, seule collection ayant groupé P et D. Il est vrai cependant qu'Esdras n'impose que le paiement annuel d'un tiers de sicle pour le culte, II Esd., x, 32-33, tandis que le code exigeait la moitié d'un sicle, Exod., xxx, 11-16. Mais la difficulté est aussi réelle pour les grafiens que pour les autres critiques, et on peut se demander si Esdras a diminué l'impôt du code ou a créé un impôt nouveau qui aurait été

1. Selon Kosters, *Her Herstel van Israël*, Leyde, 1894, p. 87 sq., le seul Deutéronome.

augmenté plus tard. La rédaction définitive du Pentateuque aurait donc précédé la promulgation en 444 et aurait été exécutée en Babylonie, et en vue de la restauration d'Israël, puisqu'Esdras, à son retour, avait dans sa main la loi du Seigneur, I Esd., VII, 14. La dernière réforme de Néhémie, réalisée conformément au volume de Moïse, prohibait l'admission des Moabites et des Ammonites dans la société religieuse d'Israël, II Esd., XIII, 1-3. Or cette prohibition se trouve, Deut., XXIII, 3 : nouvel indice que la réforme d'Esdras et de Néhémie était fondée sur d'autres lois que celles du code sacerdotal. Le Pentateuque, dans son ensemble actuel, existait donc déjà du temps d'Esdras et de Néhémie[1].

## ARTICLE QUATRIÈME

### Additions postérieures à la rédaction définitive.

Les critiques ajoutent enfin que le Pentateuque, composé de JEDP, ne coïncidait pas tout à fait avec le texte actuel. Le travail de rédaction toutefois était achevé; on n'entreprit plus une édition nouvelle; on ne fit plus au livre, une fois achevé, que des additions accessoires, qui ne suffisent pas à changer sa physionomie constitutive. Il n'y a pas accord sur la quantité de ces additions. L'insertion du c. XIV, qui est peut-être un morceau ancien ou, au contraire, selon d'autres, très récent, écrit dans le genre du midrasch et des Paralipomènes, en serait une, au sentiment de quelques-uns. Certains morceaux secondaires de P pourraient avoir la même origine. Les archaïsmes הוּא, נָעָר et הָאֵל, constatés dans le Pentateuque et pas dans le livre de Josué, seraient des

1. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 95-101.

retouches postérieures à la séparation des livres et introduites dans l'intention d'archaïser. La mention des anciens de Madian, Num., XXII, 4, 7, aurait été faite après la rédaction définitive, à laquelle on doit Num., XXV, 16-18, puisqu'elle cadre avec ce récit. Les Paralipomènes citent comme faisant partie de la loi mosaïque des morceaux secondaires de P ; II Par., XXIV, 6-9, mentionnent Exod., XXX, 13 ; II Par., XXXI, 6, Lev., XXVII, 32, 33, passages ajoutés peut-être au Ve siècle. D'autres additions ont pu se produire au IVe siècle, notamment celle de Num., XXIV, 20-24, car le ŷ. 24 fait clairement allusion à la puissance macédonienne. Quelques critiques descendent même jusqu'au IIIe. Après la traduction des Septante, le texte hébreu a été retouché encore et glosé. Comparer Exod., XXXV-XL, dans les deux textes. Il y a, Deut., I, 39*a*, une addition caractéristique qui manque dans les Septante. Quelques passages ont même été rédigés à cette époque, par exemple Gen., XLVII, 4-6, dont le texte hébraïque présente une rédaction différente de celle des Septante. « C'étaient les dernières convulsions avant la raideur cadavérique du texte. »

## ARTICLE CINQUIÈME

### Opinion de Dillmann sur la rédaction du Pentateuque.

Dillmann admet, lui aussi, trois stades de rédaction ; mais ils diffèrent de ceux que nous venons d'exposer. Selon lui, les documents ont été réunis dans l'ordre suivant : 1° Pg E J ; 2° Pg E J D ; 3° Pg E J D Ph.

### § 1. — Pg E J

Ces trois documents ont été groupés d'un seul coup, et il n'est pas nécessaire de supposer la combinaison préalable JE. J, en effet, a été composé d'après E; aussi ces deux sources de même famille ont pu aisément s'unir directement à Pg. Il y a, du reste, des passages, Gen., VI, 9-IX, 17; XIII; XVI; XXXIV; Exod., VII, 26-VIII, 11; Num., XXXIII, 50-56, dans lesquels Pg est si étroitement uni à J et à E qu'on ne peut que difficilement en discerner les éléments. Le rédacteur, en harmonisant les récits de J et de E, emploie parfois les expressions de Pg, ou les modifie légèrement d'après la même source. Selon Dillmann, le code sacerdotal, dans sa forme originale, est certainement de l'époque de la royauté; l'élohiste est antérieur au VII^e siècle, et le jéhoviste, du temps des grands prophètes. Leur combinaison a pu avoir lieu entre 700 environ et la composition du Deutéronome, ou après celle-ci, s'il est démontré que son auteur a connu D, donc 20 ou 30 ans avant la captivité. Il n'y a pas de raison d'aller au delà, car ce premier écrit ne contient aucune allusion à l'exil.

### § 2. — Pg E J D

Peu de temps après, au cours de la captivité, D a été complété par Pg E J, car c'est la tradition de D qui, à partir de Num., XXI, est adoptée au sujet de la conquête des provinces situées à l'est du Jourdain. On y transporte Deut., I, 6-IV, 40. La législation reçoit alors un titre spécial, IV, 44-49. Le rédacteur ajoute encore aux Nombres le récit propre de D sur la conquête de Basan.

Pg E J est donc corrigé d'après D. Le code deutéronomiste n'est pas touché. Le travail du rédacteur recommence à partir de Deut., XXVII, I, et se poursuit spécialement dans le livre de Josué. Le rédacteur a composé Deut., IV, 23-31 ; XXIX, 21-XXX, 10.

### § 3. — Pg E J D Ph

Durant la captivité, encore, les restes de la tradition sur le culte ont été recueillis et, entre 536 et 444, le document Ph, et les lois apparentées ont été ajoutés à Pg E J D. Ces additions ont nécessité des modifications de forme dans le recueil précédent. On n'a plus fait de nouvelles lois. Cependant Pg a reçu postérieurement quelques compléments, tels que Exod., XXXI, 7-11 ; XXXV-XL ; Num., III ; IV ; VII ; X, 10-27 ; XXXI. Mais pour qu'il y eût un livre de Moïse, on sépara l'histoire de Josué. L'ordre historique des lois a été changé et remplacé par l'ordre des matières. Il n'y a pas de preuve que ce travail soit l'œuvre d'Esdras. Il est le résultat d'une longue élaboration, faite par un cercle de jurisconsultes. Esdras a promulgué ce Pentateuque ; mais, après lui, le texte a été longtemps retouché, comme le montrent les variantes du Pentateuque samaritain et des Septante. La division en cinq livres est postérieure à Esdras.

## CONCLUSION

Telles sont, aussi exactement reproduites que possible, les idées des critiques sur l'origine et la composition du Pentateuque. Leur simple exposé suffit à montrer leurs divergences et leur caractère hypothétique. Nous aurons à montrer plus loin qu'elles ne sont pas fondées.

# DEUXIÈME PARTIE

## LA THÈSE TRADITIONNELLE

Nonobstant la contradiction déjà séculaire de la critique moderne, le sentiment commun des Juifs et des chrétiens, catholiques ou non, a été et est encore que Moïse est, non seulement le personnage principal de la majeure partie du Pentateuque, mais aussi l'auteur responsable et le rédacteur des cinq premiers livres de la Bible qui portent son nom.

La thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque fait, pour ainsi dire, partie, sinon de la doctrine, du moins, de l'enseignement catholique. Elle n'est pas entièrement et universellement abandonnée; d'excellents critiques indépendants la soutiennent, et elle est encore couramment admise dans l'enseignement ordinaire. Les attaques, pourtant si fortes et si persévérantes, des critiques ne l'ont pas détruite dans tous les esprits.

Sa démonstration est donc capitale. D'elle découle la

valeur historique de tout le contenu d'un livre, écrit au XVI^e ou XV^e siècle avant notre ère et par un témoin oculaire au moment même où venaient de s'accomplir les événements racontés dans la majeure partie. Tout l'effort de la critique catholique doit donc tendre à prouver l'authenticité mosaïque du Pentateuque et à la défendre contre les attaques de ses adversaires.

Cette thèse repose sur des arguments directs et positifs qui ont leur valeur propre et que nous exposerons; mais ses tenants ont, en outre, à répondre aux attaques des adversaires et à réfuter leurs systèmes.

# CHAPITRE PREMIER

## ARGUMENTS DIRECTS ET POSITIFS

Bien qu'ils aient leur valeur, indépendante de toute considération étrangère, il est cependant nécessaire, en les exposant, de tenir compte des arguments contraires des critiques, afin d'écarter des preuves faibles, qui ne résisteraient pas à l'examen, et de diriger la pointe de l'argumentation contre les adversaires de la thèse. Ce travail, il faut en convenir, est difficile et délicat. Nous l'essayerons, en suivant l'ordre des preuves énoncées dans le premier doute, résolu par la Commission biblique. 1° Nous relèverons dans la Bible entière les témoignages relatifs à l'activité littéraire de Moïse; nous exposerons ensuite : 2° le sentiment perpétuel des Juifs; 3° la tradition constante de l'Église catholique. 4° Nous signalerons enfin dans le Pentateuque lui-même les caractères de fond et de style qui sont des indices d'une rédaction contemporaine rapprochée de la majeure partie des événements qu'il raconte.

### ARTICLE PREMIER

**Témoignages bibliques de l'activité littéraire de Moïse.**

Nous ne citerons pas les passages de l'Ancien Testament qui font simplement allusion à des faits ou à des

lois, rapportés dans le Pentateuque. Ils prouveraient tout au plus l'existence du Pentateuque à l'époque où l'allusion a été faite; ils ne prouveraient pas directement que Moïse est l'auteur de cet écrit. Les critiques, d'ailleurs, en concluraient seulement que ces lois et ces faits étaient connus, au temps où on y fait allusion, par le moyen de la tradition israélite ou de documents déjà existants, qui sont entrés plus tard dans la trame du Pentateuque. Ces allusions, en toute rigueur, prouvent donc au plus l'antiquité des traditions historiques, des institutions mentionnées ou même des codes législatifs, finalement introduits dans le Pentateuque; elles ne suffisent pas à démontrer l'origine mosaïque du livre, dans lequel ces traditions, ces institutions ou ces lois sont maintenant consignées.

Nulle part, on ne lit dans la Bible une proposition ainsi formulée : « Moïse a écrit le Pentateuque en son entier. » On trouve cependant, en divers livres des deux Testaments, des indications, des affirmations, concernant Moïse comme écrivain. Ni la Bible hébraïque ni la Bible grecque ne contiennent de titres qui attribuent le Pentateuque à un auteur. Le titre : « livres de Moïse » est de provenance ultérieure; il ne signifie pas nécessairement, du reste, livres écrits par Moïse : il serait exact encore, s'il signifiait seulement livres traitant de Moïse, faisant l'histoire de Moïse.

### § I. — TÉMOIGNAGE DU PENTATEUQUE

Le Pentateuque lui-même ne se donne pas explicitement comme l'œuvre de Moïse. Sans parler du récit de la mort du législateur hébreu, récit qui n'a pu être écrit par Moïse ni avant ni après sa mort, la narration des

actes de Moïse n'est pas faite à la première personne, et les quatre derniers livres du Pentateuque ne se présentent pas, par leur forme littéraire, comme les Mémoires du héros de cette histoire. Ils diffèrent, sous ce rapport, des Mémoires de Néhémie, dans lesquels l'écrivain se met personnellement en scène et raconte à la première personne du singulier ce qu'il a fait et les sentiments qu'il a éprouvés, II Esd., I-VII; XIII, 4-31. Dans les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, il est parlé de Moïse à la troisième personne et en style indirect. Si ce n'est pas une preuve absolue contre la rédaction du Pentateuque par Moïse, puisque cette rédaction peut très bien se concilier avec le caractère impersonnel du récit, ce n'est pas non plus un indice que ces livres sont le journal de Moïse. La formule : « Dieu dit à Moïse, » si souvent répétée dans la partie législative, affirme au plus l'origine divine ou la révélation, faite à Moïse, de la législation israélite; elle n'affirme pas la codification de cette législation par Moïse en personne. Celui-ci cependant reçut de Dieu, après la bataille contre les Amalécites à Raphidim, l'ordre d'écrire : « Écris cela en souvenir dans le livre et inculque cela dans les oreilles de Josué, » Exod., XVII, 14. Le pronom « cela » ne vise que la victoire sur Amalec, dont Israël devait garder le souvenir, Deut., XXV, 17-19, et dont le récit fut rédigé par Moïse, précisément afin d'en conserver la mémoire. Il est vrai, Dieu ordonne à Moïse d'écrire dans *le* livre, et non pas dans *un* livre. L'article indique, dit-on, un livre commencé et déjà connu, un registre ou journal, dans lequel Moïse notait les événements mémorables de l'histoire d'Israël [1]. Il

1. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 314-315; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*,

semble bien qu'en ponctuant le texte hébreu, les Massorètes aient voulu désigner par ce livre le Pentateuque entier, dont ils regardaient Moïse comme l'auteur conformément au sentiment général de leur temps [1]. Mais le texte hébreu plus ancien, que les Septante lisaient, ne contenait pas l'article défini, puisque ces premiers interprètes ont traduit : εἰς βιβλίον ou ἐν βιβλίῳ. Ils lisaient donc בְּסֵפֶר au lieu de בַּסֵּפֶר. On a prétendu toutefois [2] que pour dire : « un livre, » il eût fallu employer l'expression עַל סֵפֶר, Deut., XVII, 18; XXXI, 24; Is., XXX, 8; Jer., XXX, 2; XXXVI, 2. Mais la leçon massorétique, fût-elle originale, ne désignerait pas nécessairement un livre commencé dans lequel Moïse relatait tous les événements contemporains; elle conviendrait suffisamment à un livre, écrit par Moïse, dans lequel la guerre contre les Amalécites serait racontée et qui serait cité dans le Pentateuque actuel.

Une affirmation, en apparence plus explicite et plus étendue, est que « Moïse écrivit toutes les paroles de Jéhovah », Exod., XXIV, 4. Mais toutes ces paroles ne désignent pas toutes les révélations divines faites au législateur d'Israël, puisque celles-ci n'étaient pas alors terminées. Elles ne visent que les paroles immédiatement précédentes sur les conditions de l'alliance, conclue entre Dieu et les Israélites. Ces conditions ont été révélées par Dieu à Moïse, répétées par lui au peuple et finale-

Paris, 1887, part. I, p. 40-47; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1897, p. 83-84.

1. F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift A. und N. T.*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 162. Le P. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 182, pense cependant que les Massorètes visaient, non le Pentateuque, mais un livre déterminé, déjà écrit, peut-être le livre des justes.

2. J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 217.

ment consignées par écrit, et l'écrit qui les contient est ce « livre de l'alliance », que Moïse lut au peuple, Exod., XXIV, 7, et qui comprend Exod., XX, 1-XXIV, 3 [1].

Les deux témoignages précédents du Pentateuque attribuent ainsi à Moïse une certaine activité littéraire et en particulier la rédaction du code de l'alliance. Le Pentateuque mentionne encore un ordre divin, donné à Moïse d'écrire les bases de l'alliance avec Israël, Exod., XXXIV, 27. En obéissant à cet ordre, 28, Moïse consigna aussi par écrit le Décalogue, de telle sorte qu'on est en droit de lui attribuer le petit livre de l'alliance comprenant le Décalogue, Exod., XXXIV, 1-26. Concluons à tout le moins que la plus ancienne tradition d'Israël, reproduite, suivant les critiques, dans les documents élohiste et jéhoviste, rapportait que Moïse lui-même avait rédigé certains récits et certaines lois. Cette tradition est fondée sur des témoignages contemporains des événements, et aucun argument de critique interne ne pourra la détruire. Les critiques pourront tout au plus essayer d'arracher quelques lambeaux aux passages indiqués comme ayant été écrits par Moïse.

Vers la fin des Nombres, XXXIII, 1, 2, dans le titre d'une liste des campements des Israélites au désert, il est dit que Moïse écrivit, par ordre de Jéhovah, les marches et les stations. Que l'ordre divin concerne la simple liste des marches et des campements d'Israël ou la relation écrite de ces campements, peu importe. Il est néanmoins question d'un document écrit par Moïse. Dans le sens le plus strict, ce document n'est que la liste elle-même des stations d'Israël au désert, XXXIII, 3-49. Cependant, quelques commentateurs ont donné au texte une signification

1. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, p. 253; Kaulen, *loc. cit.*

plus étendue, à savoir que Moïse aurait décrit les marches d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'au moment où le récit est parvenu [1]. Par suite, la liste des campements du c. XXXIII ne serait qu'un résumé d'une relation détaillée sur le séjour des Israélites au désert, résumé conforme d'ailleurs au procédé littéraire de l'auteur du Pentateuque. De ce texte ainsi entendu il résulterait que Moïse a rédigé la plus grande partie de l'Exode et des Nombres, dans laquelle les marches et les campements d'Israël au désert sont racontés. Ce renseignement est dans les passages du Pentateuque, que les critiques rapportent au code sacerdotal. Quant à la législation, quoiqu'elle soit attribuée à Moïse législateur, elle ne l'est pas explicitement à Moïse écrivain. L'origine mosaïque des lois est affirmée par la formule : « Dieu dit à Moïse ; » leur codification par Moïse n'est pas mentionnée, et nulle part dans le code on ne lit : « Moïse écrivit. »

Les témoignages précédents n'attribuent pas explicitement *tout* le Pentateuque à Moïse ; ils lui attribuent des portions seulement, portions plus ou moins étendues, du Pentateuque [2]. Les critiques modernes en concluent qu'ils excluent la composition mosaïque du tout. Au témoignage du Pentateuque, Moïse, disent-ils, n'a écrit que les passages qui lui sont expressément attribués. La conclusion cependant ne s'impose pas, car, il faut le remarquer, la rédaction des passages mentionnés est faite toujours par ordre de Dieu. En ordonnant à Moïse d'écrire le récit de

1. F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 360-361.

2. F. Prat, *La loi de Moïse, ses progrès, conséquences pour la question du Pentateuque*, dans les *Études*, 6 octobre 1898, p. 48 ; ou *Le code du Sinaï. Sa genèse et son évolution*, Paris, 1904, p. 62. Cf. J. Brucker, *L'authenticité des livres de Moïse*, dans les *Études*, mars 1888, p. 324-326 ; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 39-41.

certains événements plus notables pour en garder le souvenir, il ne lui interdisait pas de relater toute l'histoire des Israélites au désert et de tenir son journal ; il insistait seulement sur les faits qui méritaient une spéciale attention ; son insistance n'exclut pas nécessairement la relation des autres actes. Par conséquent, les passages de l'Exode et des Nombres, qui attribuent explicitement à Moïse la rédaction de quelques récits, ne restreignent pas son activité littéraire à ses récits. Ils disent qu'il est l'auteur de ces morceaux ; ils ne disent pas qu'il n'a écrit que cela.

Le Deutéronome, qui se présente sous la forme de discours prononcés par Moïse, ne contient d'indication sur l'activité littéraire de Moïse qu'à la fin, dans l'épilogue, XXXI. Le législateur d'Israël, sur le point de mourir, prend ses dernières dispositions. Après avoir institué Josué son successeur, il remet aux prêtres et aux anciens « cette loi » qu'il avait écrite, ℣. 9, et leur ordonne de la faire lire, tous les sept ans, au peuple assemblé, pour que tous en observent fidèlement les préceptes, 10-13. Ayant achevé d'écrire « les paroles de cette loi dans un livre », il le fait déposer par les lévites à côté de l'arche d'alliance, 24-26. Moïse a donc écrit une loi. Quelle est-elle? Ce n'est pas le Pentateuque entier, puisqu'elle ne contient que des préceptes divins à observer. C'est la loi, à laquelle le c. XXXI est rattaché, par conséquent le Deutéronome lui-même. Il se donne, d'ailleurs, comme une législation spéciale, faite par Moïse au pays de Moab, IV, 1-8, 44-49 : V, 1 sq. ; XII, 1 sq. Le roi, au début de son règne, devait recevoir « un exemplaire de cette loi-ci », XVII, 18, 19, pour qu'il en assure l'observation, si chaleureusement recommandée, V-XI. Les termes de la loi de la royauté sont identiques à ceux

de Deut., xxxi, 12, 13. Le Deutéronome ou, au moins, une de ses parties, est encore visé dans l'ordre, donné aux anciens, de transcrire sur la pierre « les paroles de cette loi-ci », lorsqu'ils renouvelleront l'alliance à l'ouest du Jourdain, xxvii, 1-8. « Les paroles de cette loi, » contenues « dans ce volume », xxviii, 58, 61, comprenaient les malédictions, reproduites dans ce même chapitre, contre les violateurs de la loi, et rappelées encore, xxix, 20, 21, 27, avec les bénédictions qui y sont jointes en faveur des observateurs fidèles de cette loi, xxxii, 46, 47. Tous ces textes conviennent donc au Deutéronome dans un état qui englobait non seulement les discours parénétiques, v-xi, et le code de lois, xii-xxvi, mais encore l'introduction historique, iv, 1-49, et la péroraison, xxvii-xxx. Les témoignages du c. xxxi et du c. xxxii, 46, 47, l'affirment expressément [1]. Le Deutéronome attribue encore à Moïse la composition d'un cantique, que Dieu avait ordonné d'écrire, xxxi, 19, et qui est cité, xxxii, 1-43. Les critiques, pour rester fidèles à leur système, sont obligés de dénier toute valeur historique à ce renseignement qui est, selon eux, d'origine tardive. Le P. de Hummelauer, qui a une opinion particulière sur la composition du Deutéronome, distingue dans le c. xxxi des morceaux d'origine différente et sépare ce qui concerne le cantique des détails relatifs aux derniers jours de Moïse. Ceux-ci, contenus dans un récit formé du ỳ. 24 replacé avant le ỳ. 16, font suite au livre des Nombres. Il en résulte que la loi, écrite par Moïse, est la législation, non du Deutéronome, mais des livres du milieu du Pentateuque [2]. Mais les hypothèses du P. de Hummelauer prêtent flanc à la critique,

1. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. i, p. 315; J. Kley, *op. cit.*, p. 217-218; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 40.
2. *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 488-490, 498-499.

et elles ne peuvent fournir un argument certain en faveur de la rédaction de la législation du Sinaï par Moïse.

Des commentateurs catholiques font état de Deut., I, 5, où il est dit que la loi, dont Moïse va donner une explication, n'est pas le Deutéronome, mais la législation antérieure, dont le Deutéronome n'est qu'une répétition, et ils concluent que la loi, dont la rédaction est attribuée à Moïse dans la suite de ce livre, est celle de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Il est bien certain que telle est la signification de l'introduction, Deut., I, 1-5, qui sert à rattacher le Deutéronome aux livres précédents. Mais cette introduction affirme seulement que la législation précédente des livres du milieu a été promulguée par Moïse; elle ne dit pas que les livres qui la contiennent ont été rédigés par lui.

### § 2. — TÉMOIGNAGES DES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Le livre de Josué qui, pour les critiques, est le sixième livre de l'Hexateuque, signale plusieurs fois une loi écrite par Moïse. Dans un passage, Dieu ordonne à Josué d'observer et de faire observer la loi de Moïse et il lui recommande de méditer le volume de cette loi, I, 7, 8. Le style de cette recommandation divine, cf. Deut., XVII, 14-20, fait conclure aux critiques que ce volume de la loi ne contenait que le Deutéronome, considéré ici comme rédigé par Moïse. C'est aussi le Deutéronome seul qui est explicitement visé, VIII, 31, 32, dans le récit du renouvellement de l'alliance, accompli conformément aux prescriptions de Moïse, Deut., XXVII, 1-8. Les paroles de bénédiction et

de malédiction, que Josué lut dans ce livre, ŷ. 34, correspondent encore aux malédictions et aux bénédictions du Deutéronome, Deut., XXVII, 9-XXVIII, 68. Quant à la loi gravée sur l'autel, ŷ. 32, les commentateurs catholiques eux-mêmes discutent pour savoir si elle comprenait le Deutéronome entier, ou son code de lois, ou seulement une partie déterminée de ce code [1]. Josué, avant de mourir, exhorte les Israélites à observer fidèlement toutes les prescriptions qui sont écrites dans le volume de la loi de Moïse, XXIII, 6. La ressemblance des expressions permet de conclure que le code mosaïque, ainsi recommandé, est le même volume de la loi, dont Dieu avait ordonné l'observation à Josué, I, 6-8. Le P. de Hummelauer le réduit même, sans motif suffisant, au pentalogue, qu'il a discerné, Deut., VI, 1-VII, 11, et qui serait, à son sentiment, le seul code mosaïque du Deutéronome [2].

Dans un dernier passage du livre de Josué, XXIV, 25, 26, que les critiques rapportent au document élohiste, on raconte l'alliance conclue par Josué avec le peuple à Sichem. Josué dressa un statut et une ordonnance, qu'il écrivit « dans le livre de la loi de Dieu ». Les critiques reconnaissent généralement dans cette dernière mention une intercalation qu'ils attribuent à un des rédacteurs, Rd ou Rp. Mais cette provenance du renseignement est loin d'être prouvée, et le texte signifie que Josué avait continué l'œuvre législative de Moïse et avait rédigé une loi qu'il ajouta à la législation antérieure. Ce texte mentionne donc un code écrit, révélé par Dieu, sans en attribuer expressément la rédaction à Moïse. Le

1. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 423-441 ; *Josue*, Paris, 1903, p. 206-211.

2. *Josue*, p. 103, 489-495.

P. de Hummelauer retrouvait le début de cette constitution de Josué dans Deut., xxvi, 16-xxvii, 26 [1]. Le livre de la loi de Dieu est donc pour ce critique le Deutéronome mosaïque, qu'il réduit au pentalogue, Deut., vi, 1-vii, 11.

Les livres des Juges et de Samuel ne parlent pas de l'activité littéraire de Moïse. Le livre des Rois met dans la bouche de David mourant la recommandation, adressée à Salomon, d'observer les préceptes divins, consignés dans la loi de Moïse, I (III) Reg., ii, 3. Il y est dit encore que Jéhu ne marcha pas de tout son cœur dans la loi de Jéhovah, II (IV) Reg., x, 31. On y remarque qu'Amasias, faisant périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse où Jéhovah donne ce commandement », II (IV) Reg., xiv, 6. La prescription citée se trouve Deut., xxiv, 16. La ruine du royaume de Samarie est attribuée au mépris de la loi des ancêtres et à la violation du pacte, conclu avec Dieu et interdisant l'idolâtrie, II (IV) Reg., xvii, 13. Les étrangers, exportés à Samarie, n'observaient pas la loi juive. Le prêtre qui leur fut envoyé leur recommanda de suivre cette loi écrite et de ne plus adorer leurs idoles, II (IV) Reg., xvii, 34-39. Il est donc ici question d'une loi écrite, mais sans mention de son auteur. On y a vu souvent le Pentateuque communiqué aux Samaritains. Le roi Manassé a égaré Juda, nonobstant les promesses faites par Dieu à David et à Salomon aux Israélites fidèles à toute la loi portée par Moïse, II (IV) Reg., xxi, 8. Le récit de la découverte du Deutéronome, nommé « le livre de la loi du Seigneur », et de la réforme religieuse qui en résulta, est rapporté II (IV) Reg., xxii, 8-

1. *Deuteronomium*, p. 36, 429-433; *Josue*, p. 514-516.

XXIII, 25, voir p. 116-118. Toute la loi de Moïse, que Josias remit en honneur, ℣. 25, n'est donc que le seul Deutéronome. La plupart de ces renseignements conviennent donc au seul Deutéronome qui est considéré comme une loi mosaïque, mais sans que rien indique que cette loi a été rédigée de la main de Moïse.

Les prophètes, antérieurs à la captivité, parlent souvent de la loi de Dieu. Visent-ils un code écrit, bref les cinq livres de Moïse nommés plus tard « la loi »? Beaucoup d'exégètes l'affirment et voient dans chaque mention de la loi de Dieu chez les prophètes un indice certain de l'existence du Pentateuque. La conclusion est trop promptement tirée. En effet, les prophètes entendent par loi divine toute révélation de Dieu, même leur propre prédication en tant qu'elle manifeste la volonté du Seigneur. Il faut donc examiner les cas particuliers. Amos, II, 4, 5, dans une prophétie sur Juda, dont on conteste l'authenticité, parle une fois de la loi de Dieu et de ses commandements, mais d'une façon très générale et le culte qu'il décrit, V, 21-25, est peu développé. Osée, VIII, 1, parle d'une alliance violée et d'une loi transgressée, et explicitement, au ℣. 12, de lois civiles, qui sont étrangères à Éphraïm et que Dieu veut faire écrire. On a relevé, IV, 2, une allusion au Décalogue. Les fautes d'Israël sont une violation de l'alliance divine, VI, 7. En admettant que toutes ses descriptions du culte se rapportent à une loi écrite, elles seraient suffisamment justifiées par la connaissance de quelques lois particulières. On ne peut donc pas invoquer ses paroles comme une preuve certaine de l'existence du Pentateuque entier, à moins de supposer prouvé ce qui précisément est en question. Pour Isaïe, la loi de Dieu semble être exclusivement sa propre parole prophétique, V, 24; VIII, 16, 20, ou

celle des autres prophètes, xxx, 8-11, ou une révélation future pour les temps messianiques, ii, 3. Cf. Michée, iv, 2. La transgression de la loi et des préceptes, reprochée, xxiv, 5, ne concerne pas nécessairement une loi écrite. Enfin, s'il connaît un code antérieur, il ne dit rien de son origine mosaïque. Jérémie insiste davantage sur la loi. S'il ne parle que de la parole de Dieu en général, vi, 19, et de la prédication prophétique, xxvi, 4, il est question d'une loi divine et de préceptes, violés par les ancêtres, ix, 13; xvi, 11; xxii, 23; d'une loi que les prêtres tiennent dans leurs mains, ii, 8; xviii, 18; d'une loi opposée à la plume mensongère des scribes, viii, 8. C'est vraisemblablement le Deutéronome dont l'autorité n'était pas respectée par tous. D'autre part, le prophète rappelle très explicitement l'alliance contractée après la sortie d'Égypte, xi, 3-8; mais elle n'exigeait pas d'holocaustes et de sacrifices, vii, 21-25. A cette ancienne alliance succédera une alliance nouvelle, pour laquelle Dieu écrira sa loi dans les cœurs, xxxi, 32, 33. S'il y a réellement ici opposition entre une loi spirituelle et une loi écrite, celle-ci n'est pas attribuée à Moïse. Baruch, ii, 2, 28, parle de la loi mosaïque en des termes qui visent le Deutéronome, xxviii, 15, 53.

Ézéchiel qui, au vi^e siècle, rédige une loi cérémonielle, fait peu d'allusions à une loi antérieure. Une première allusion à une loi sacerdotale, vii, 26, est analogue à celle de Jérémie, xviii, 18. Dans la seconde, le prophète accuse les prêtres de Jérusalem de violer la loi de Jéhovah et de profaner ses sanctuaires, xxii, 26, et les préceptes violés sont d'ordre cérémoniel et rituel. Ces allusions concernent les rites en usage au Temple avant la captivité. Aggée, ii, 11, parle aussi d'une loi sacerdotale sur la pureté extérieure. Sophonie, iii, 4, reproche à ses contemporains

d'avoir violé la loi. Zacharie, VII, 12, parle de la loi, mais en la rapprochant de la prédication des prophètes. Le Psautier et les livres sapientiaux célèbrent souvent la loi divine; mais elle est présentée plutôt comme un principe de moralité que comme un code écrit. Si parfois la loi mosaïque est visée, Prov., XXIX, 18; Ps. XVIII, 8-12; CXVIII; CXLVII, 19, 20, les écrits qui en parlent sont rapportés, sans motifs suffisants, il est vrai, par les critiques à l'époque qui a suivi le retour des Juifs en Palestine.

Après cette époque, il est question de la loi écrite, et elle est parfois attribuée explicitement à Moïse. Malachie, contemporain d'Esdras et de Néhémie, parle de la connaissance de la loi, qu'avaient les prêtres et des décisions qu'ils rendaient en opposition avec elle, II, 6-9. Mais il recommande formellement la loi que Dieu a donnée à Moïse sur le mont Horeb et qui contenait des préceptes et des ordonnances pour tout Israël, IV, 4 (héb., III, 22). Les Mémoires authentiques d'Esdras et de Néhémie nomment expressément la loi de Moïse, I Esd., III, 2; le livre de Moïse, VI, 18; le livre de la loi de Moïse, II Esd., VIII, 1; le volume de Moïse, XIII, 1. Il s'agit évidemment de la législation mosaïque. Les critiques eux-mêmes y reconnaissent ou le code sacerdotal ou le Pentateuque proprement dit, voir p. 168-170, 196-198. Mais on peut se demander encore si le Pentateuque est présenté réellement comme l'œuvre écrite de Moïse. Les désignations employées, II Esd., VIII, 1, 8, 14, 18; IX, 3; X, 29, 36, conviennent suffisamment, sinon exclusivement, à la législation divine, promulguée par Moïse. Il n'en résulte pas nécessairement que le Pentateuque ait été écrit par le législateur d'Israël [1]. C'est cependant

1. Cf. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 15-16.

l'interprétation la plus naturelle et la plus commune. L'auteur des Paralipomènes, qu'on regarde généralement aussi comme le rédacteur des livres d'Esdras et de Néhémie, parle de loi écrite, I Par., xvi, 40 ; de loi de Moïse, II Par., xxiii, 18; xxxi, 3; xxxiii, 8. Cette loi écrite a été, à tout le moins, promulguée par Moïse; il n'est pas explicitement dit qu'elle ait été rédigée par lui. L'expression בְּיַד־מֹשֶׁה, II Par., xxxiii, 8, si souvent interprétée comme désignant une œuvre originale de Moïse, n'a pas nécessairement ce sens, puisque, dans d'autres passages où il est question de la loi ou même de la loi de Moïse, Lev., xxvi, 46; Num., xxxvi, 13, elle ne signifie pas une loi rédigée par Moïse. Toutefois, ici encore, il est plus naturel de l'entendre de la législation écrite de Moïse. La même observation s'applique à la loi découverte au Temple sous le règne de Josias. Nous avons dit que l'auteur des Paralipomènes y reconnaît le Pentateuque entier, voir p. 115. Mais en l'attribuant à Moïse, II Par., xxxiv, 14; xxxv, 12, il peut fort bien simplement parler de la loi promulguée par Moïse, II Par., xxxv, 6, ou du livre qui traite de Moïse [1]. Il est cependant plus légitime de penser que cet écrivain croyait à la rédaction du Pentateuque par Moïse, et les critiques eux-mêmes ne font pas de difficulté de le reconnaître, puisque la tradition juive relative à la composition mosaïque du Pentateuque date, selon eux, de cette époque. Le témoignage de l'auteur des Paralipomènes est aux yeux des exégètes catholiques formel en faveur de l'origine mosaïque du Pentateuque.

Daniel parle de la loi divine, promulguée par les prophètes, violée par Israël, écrite dans le livre de Moïse,

1. C'est le sentiment formel de M. Hoberg, *op. cit.*, p. 5-15.

livre qui contenait des malédictions et des serments, IX, 9-13. Cette description convient exactement au Deutéronome, qui renferme avec la loi promulguée par Moïse des malédictions contre les violateurs de cette loi, Deut., XXVII, XXVIII. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 33; XLV, 6, ne connaît Moïse que comme législateur. Mais son petit-fils, dans la préface qu'il mit en tête de la traduction grecque, parle à trois reprises de la Loi, opposée aux prophètes et aux autres livres, par conséquent comme un recueil distinct. Il désigne donc sous ce nom les cinq livres du Pentateuque. Dès lors, ces livres portaient l'appellation spécifique de Thora. Enfin, l'auteur des Machabées, II Mach., VII, 6, cite le cantique de Moïse, Deut., XXXII [1].

En résumé, les témoignages de l'Ancien Testament sur l'activité littéraire de Moïse affirment explicitement que Moïse a écrit quelques parties du Pentateuque actuel, et notamment le Deutéronome, ou au moins sa législation. Ceux qui parlent du livre ou de la loi de Moïse, hormis ceux d'Esdras, de Néhémie et de l'auteur des Paralipomènes, n'attribuent pas formellement au législateur hébreu la rédaction du Pentateuque entier, même quand ils visent certainement ce recueil. Ils peuvent signifier seulement que la législation divine, contenue dans le Pentateuque, a été donnée aux Israélites par le ministère de Moïse. On n'en saurait conclure, d'une façon absolument certaine, que la composition du Pentateuque entier est expressément affirmée dans l'Ancien Testament. Mais les témoignages d'Esdras, de Néhémie et des Paralipomènes sont explicites à ce sujet.

1. Hoberg, *op. cit.*, p. 16; F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 101-106.

§ 3. — TÉMOIGNAGES DU NOUVEAU TESTAMENT

Ils sont plus explicites que ceux de l'Ancien Testament. Quand Jésus commença à prêcher l'Évangile, les Juifs admettaient couramment que Moïse était l'auteur du Pentateuque et qu'il avait écrit les cinq livres de la Loi. Aussi désignait-on indifféremment le Pentateuque sous les noms de « Moïse » ou de « la Loi ». Ainsi faisaient Josèphe et Philon. Jésus et ses apôtres employèrent les appellations usuelles. Il y a environ soixante passages du Nouveau Testament qui ont trait à Moïse; mais la plupart n'ont aucun rapport avec la composition du Pentateuque : ils font allusion à certains événements de la vie de Moïse, ou parlent seulement de lui comme législateur, ou font mention de sa loi, Joa., VII, 19, 22, 23, sans que ce terme s'applique nécessairement au Pentateuque. Il n'en reste guère que 25 qui concernent le Pentateuque comme livre : ce sont des paroles mêmes de Jésus, ou des expressions employées par les écrivains du Nouveau Testament, ou des affirmations des Juifs, contemporains du Sauveur.

En parlant de la loi du divorce établie par Moïse, Jésus affirme seulement l'origine mosaïque de cette disposition, et pas celle du livre qui la contient, Matth., XIX, 7, 8; Marc., X, 3-9. Cf. Marc., VII, 10; Luc., II, 22-24; V, 14; Joa., VIII, 5. Lorsque les sadducéens l'interrogent sur la résurrection, ils citent la loi du lévirat comme *écrite* par Moïse, Matth., XXII, 24; Marc., XII, 19; Luc., XX, 28. Sans discuter cette affirmation, émise incidemment et comme moyen de preuve, mais pour réfuter par l'Écriture, Matth., XXII, 29; Marc., XII, 24, l'erreur doctrinale de ses interrogateurs, Notre-Seigneur

cite comme parole d'Écriture un passage du livre de Moïse, Matth., XXII, 31; Marc., XII, 26; Luc., XX, 37. Son affirmation porte directement sur le caractère scripturaire de ce passage plutôt que sur son origine mosaïque. Ce n'est qu'accidentellement qu'il est parlé du livre de Moïse, sans qu'il soit dit qu'il a été composé par Moïse [1]. Dans la parabole du riche et de Lazare, Moïse, placé à côté des prophètes, désigne le Pentateuque, Luc., XVI, 29, 31; cf. ℣. 16, 17, « la loi et les prophètes. » Jésus justifiait sa passion et sa mort aux disciples d'Emmaüs, en leur montrant qu'elles avaient été prédites, et commençant par Moïse et continuant par les prophètes, il interprétait tous les passages scripturaires qui parlaient de lui, Luc., XXIV, 27. Adressant à ses apôtres ses dernières recommandations, il leur affirma que ce qui était écrit à son sujet dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes, devait avoir son accomplissement, Luc., XXIV, 44. Dans tous ces cas, en se servant des dénominations reçues pour désigner le Pentateuque, Notre-Seigneur n'a pas en vue d'affirmer l'origine mosaïque de ce livre. D'ailleurs, à prendre à la rigueur les passages précédents, il ne s'agit que d'une partie du contenu du Pentateuque, des prophéties messianiques. Mais d'autres paroles de Jésus sont plus formelles. En discutant avec les Juifs qui niaient sa divinité, il en appela aux Écritures qui lui rendent témoignage, Joa., V, 39. Or, si ses adversaires demeurent incrédules, Moïse, le législateur en qui ils ont mis toute leur espérance, sera leur accusateur auprès du Père, ℣. 45. *Si enim crederitis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. Si autem illius litteris non creditis, quomodo*

1. F. Prat, *La loi de Moïse*, etc., dans les *Études*, 5 octobre 1898, p. 49.

*verbis meis creditis* ? ℣. 46, 47. Les Juifs opposaient à Jésus et à l'autorité de sa parole la personne de Moïse, leur législateur, et son autorité divine, et non pas seulement sa législation, comme l'ont prétendu le P. Lagrange [1] et M. Loisy [2], sous prétexte que l'opposition était faite entre le livre, connu sous le nom de Moïse, et les paroles de Jésus. Or, ce Moïse condamnait leur incrédulité, car les écrits de ce prophète rendent témoignage à Jésus qu'ils repoussent. Mais s'ils ne croient pas au témoignage écrit de leur législateur, il n'est pas surprenant qu'ils ne croient pas aux paroles de Jésus. Notre-Seigneur parle donc de Moïse comme écrivain, puisqu'il oppose ce qu'il a écrit du Messie à son propre témoignage. Toutefois, il ne visait pas directement le Pentateuque entier, il ne parlait que des prophéties messianiques contenues dans le Pentateuque [3] Il résulte donc seulement de cette affirmation de Jésus, non pas que Moïse est l'auteur du Pentateuque, mais qu'il a écrit à son propre sujet et que son témoignage est connu des Juifs [4]. Il y a, à tout le moins, un témoignage indirect de l'origine mosaïque de tout le Pentateuque, dont les prophéties messianiques sont certainement écrites par Moïse [5].

Nathanael connaît aussi des prophéties messianiques écrites par Moïse, Joa., I, 45. Saint Pierre, Act., III, 22,

1. *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 23.

2. *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 97-98.

3. J. Corluy, *Commentarius in Evangelium Joannis*, 2e édit., Gand, 1880, p. 128-129; C. Fillion, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1887, p. 115; Id., *La Sainte Bible*, Paris, 1901, t. VII, p. 502.

4. Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Joannem*, Paris, 1898, p. 211.

5. F. Prat, *Le code du Sinaï*, p. 62, note; *La loi de Moïse*, etc., dans les *Études*, 5 octobre 1898, p. 49.

cite une parole de Moïse, Deut., XVIII, 15. On lit Moïse le samedi dans les synagogues, Act., XV, 21 ; et avec un voile sur le cœur, II Cor., III, 15. Saint Paul cite différents passages du Pentateuque comme paroles de Moïse, Rom., X, 5-8, 19. L'Apocalypse, XV, 3, parle du cantique de Moïse.

On a cherché de différentes manières à affaiblir ces témoignages de Jésus et des apôtres. On a prétendu qu'ils impliquaient seulement l'origine mosaïque de quelques récits, discours ou phrases, et on a conclu que Jésus et ses apôtres ne partageaient pas le sentiment de leurs contemporains. Si la restriction est juste en certains cas, comme il ressort de ce qui précède, elle ne peut s'appliquer à l'ensemble, et il paraît impossible de nier que Jésus et les apôtres n'aient pas parlé conformément à la croyance de leur temps au sujet de l'origine mosaïque du Pentateuque. On peut apprécier diversement la portée de leur adhésion à cette croyance, et nous exposerons plus loin sa valeur théologique; mais on ne peut rejeter le fait. Et c'est parce que le Pentateuque a passé de la Synagogue dans l'Église comme l'œuvre de Moïse qu'universellement jusqu'à la fin du XVIIIe siècle les chrétiens ont vu dans ces cinq livres un antique monument remontant au législateur d'Israël. Les témoignages bibliques, acceptés dans leur ensemble et abstraction faite des distinctions précédentes, ont suffi à entretenir et à fortifier la croyance commune, contestée seulement par les critiques modernes.

## ARTICLE DEUXIÈME

### Le sentiment perpétuel du peuple juif.

Les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, précédemment étudiés, nous ont appris ce que les Juifs avant l'ère chrétienne ont pensé de l'activité littéraire de Moïse et de la composition du Pentateuque. Aussi haut que l'on peut remonter dans la tradition écrite, on trouve la preuve qu'on attribuait au législateur de la nation la rédaction de lois et de récits, qui se rencontrent dans le Pentateuque actuel, et les critiques eux-mêmes avouent qu'à partir de l'époque à laquelle furent rédigés les Paralipomènes et faite la traduction dite des Septante, les Juifs regardaient Moïse comme l'auteur du Pentateuque. Tous les contemporains de Notre-Seigneur, à quelque secte qu'ils appartînsent, admettaient cette tradition. Jésus et ses apôtres en ont parlé comme s'ils l'admettaient eux-mêmes, et leur sentiment s'est perpétué dans l'Église chrétienne. La tradition juive s'est conservée dans la Synagogue et a persévéré à peu près sans exception jusqu'à nos jours.

Pour le premier siècle de notre ère, nous avons les témoignages de Josèphe et de Philon, représentants des deux fractions du judaïsme, palestinien et alexandrin. Dans la liste qu'il dresse des vingt-deux livres, que les Juifs tiennent pour divins et inspirés, Josèphe [1], écho de ses coreligionnaires de Palestine, met en première ligne, suivant l'ordre des temps et la chronologie du contenu, les cinq livres de Moïse, qui comprennent l'histoire des origines et la tradition de l'humanité à partir

1. *Contra Apionem*, l. I, n. 8, *Opera*, 1634, p. 1036.

de la création jusqu'à la mort de l'auteur. La durée de cette époque est un peu inférieure à 3000 ans. Dans ses *Antiquités judaïques* [1], il se propose de résumer les livres de Moïse et il les prend à partir de la création du monde. Sur la fin de son récit [2] il rapporte que Moïse, ayant fait aux Israélites qu'il avait tirés de l'Égypte ses dernières recommandations, leur remit le manuscrit qui contenait la législation divine et qu'il avait écrit lui-même. Or, au sentiment de Josèphe, ce code n'est pas le Deutérome seul, mais bien le Pentateuque entier. En effet, avant de continuer le récit des événements, l'historien juif fait le résumé de la législation mosaïque, résumé logique de toutes les lois contenues dans les écrits de Moïse. Il attribue explicitement au législateur le récit de sa propre mort. « Craignant, dit-il, qu'on ne prétendît qu'à cause de sa grande vertu Dieu ne l'avait ravi auprès de lui, il raconta lui-même dans les Livres saints sa propre mort. »

Philon d'Alexandrie, le représentant authentique du judaïsme helléniste au début de l'ère chrétienne, cite constamment dans ses écrits le Pentateuque comme étant de Moïse. Ses citations de la Loi sont dans la proportion de 25 pour un relativement à celles des autres livres canoniques. C'est qu'à ses yeux, la Thora possède une valeur exceptionnelle; il la met hors de pair, la vénère au-dessus des autres Livres saints, et proclame Moïse le prophète par excellence, un archiprophète. Quant aux écrits qu'il sait lui être attribués, il constate [3] qu'ils comprennent et des récits historiques et des lois. L'histoire mosaïque remonte à la création du monde, afin

1. L. I, c. I, *ibid.*, p. 2-4.
2. L. IV, c. VIII, *ibid.*, p. 120-132.
3. *De vita Mosis*, l. II, *Opera*, Genève, 1613, p. 511.

de faire connaître l'auteur de toutes choses et le législateur suprême, de qui il a reçu les préceptes et les prohibitions, imposés par lui aux Juifs. Il raconte lui-même la vie de Moïse d'après les propres écrits de son héros, et parvenu au terme de son ouvrage, il déclare [1] comme une merveille que Moïse, sur le point de mourir, fit par inspiration divine le récit prophétique de sa mort.

Une *beraitha* du Talmud de Babylone [2] reproduit l'enseignement des Juifs demeurés au pays de la captivité. Elle dit : « Moïse écrivit son livre (c'est-à-dire le Pentateuque) et la section de Balaam et Job. Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, » ceux qui racontent la mort de Moïse, Deut., XXXIV, 5-12. Tout en maintenant la rédaction du Pentateuque par Moïse, les rabbins qui ont rédigé cette beraitha, n'admettent plus déjà le sentiment de Josèphe et de Philon qui n'éprouvaient aucune difficulté à reconnaître que Moïse avait écrit prophétiquement le récit de sa mort.

Cet enseignement a persévéré chez les Juifs, et on en retrouverait facilement des échos dans les Talmuds et dans les œuvres des rabbins du moyen âge. Sauf les exceptions citées plus haut, p. 17-18, et hormis les doctrines du juif Spinoza, p. 20-21, les Juifs ont toujours regardé le Pentateuque comme l'œuvre de leur législateur. Le grand-rabbin, L. Wogue [3], commentait encore comme texte de son manuel d'introduction biblique la *beraitha* du Baba Bathra. Si quelques Juifs modernes ont rejeté la tradition de leurs pères et accepté les hypothèses des critiques, les convictions de Joseph Halévy n'ont pas été ébranlées et ce savant a réfuté directement le système

1. *De vita Mosis*, l. III, p. 538.
2. Traité *Baba Bathra*, fol. 14*b*-15*a*.
3. *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881.

des sources, appliqué aux origines de l'histoire dans la Genèse [1]. Le peuple juif dans son ensemble a toujours admis et admet encore que le Pentateuque est d'origine mosaïque.

## ARTICLE TROISIÈME

### La tradition perpétuelle de l'Église.

Le sentiment des Juifs sur l'origine mosaïque du Pentateuque a passé par Jésus-Christ et ses apôtres dans la société chrétienne et s'y est perpétué sans éclipse jusqu'à nos jours. Nous l'avons vu plus haut, p. 221-224, il est impossible de nier que Notre-Seigneur et les écrivains inspirés de la nouvelle alliance, en parlant du Pentateuque dans les mêmes termes que leurs contemporains, n'aient adopté, sinon en termes exprès, du moins équivalemment, leur idée qu'il était l'œuvre de Moïse. Selon la remarque du P. Billot [2], il serait vraiment impertinent de prétendre, comme on l'a fait, que la tradition juive, relative à la composition mosaïque du Pentateuque, était une de ces fables judaïques dont saint Paul détournait les chrétiens, Tit., I, 14. C'est à la suite des fondateurs de la religion chrétienne et sur leur témoignage implicite que les Pères, les docteurs, les théologiens, les exégètes catholiques, sauf de très rares exceptions, ont reconnu Moïse pour l'auteur des cinq premiers livres de l'Ancien Testament. On peut bien discuter la valeur de ce témoignage unanime, on ne peut raisonnablement le contester.

1. *L'histoire des origines d'après la Genèse, texte, traduction et commentaire*, dans les *Recherches bibliques*, 1895 sq., t. I et II.
2. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903, p. 66.

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques, quand ils en ont l'occasion, citent le Pentateuque sous le nom de Moïse. Les apologistes arguent de l'antiquité des livres de Moïse en faveur de leur vérité, et ils n'ont pas le moindre doute que Moïse ne soit l'écrivain le plus ancien de tous, celui à qui les philosophes et les législateurs païens ont fait des emprunts et ont volé leur sagesse. Leur sentiment est si assuré et tellement admis de tous qu'ils ne l'expriment qu'incidemment; il n'a pas besoin d'être défendu. Aussi, si on excepte les catalogues ou canons des Livres saints, qui placent les cinq livres de Moïse en tête des écrits de l'Ancien Testament, les affirmations explicites de la composition du Pentateuque par Moïse sont relativement rares. M. Hoberg[1] a récemment réuni les plus saillantes. Nous rectifions sa liste, après l'avoir contrôlée, et nous la complétons, sans avoir toutefois la prétention d'épuiser le sujet.

Tertullien ouvrirait la liste, si la partie du c. XIX de son *Apologeticus*[2] qui contient ce témoignage était authentique. Mais ce fragment, qui manque en plusieurs manuscrits, est généralement tenu pour douteux. L'apologiste voulait justifier l'autorité des livres hébreux. S'il a réellement rédigé le passage en question, il aurait dit : *Primus enim prophetes Moyses, qui mundi conditionem et generis humani pullulationem et mox ultricem iniquitatis illius ævi vim cataclysmi de præterito exorsus est, per vaticinationem usque ad suam ætatem et deinceps per res suas futurorum imagines edidit, penes quem et temporum ordo digestus ab initio supputationem sæculi præstitit... Per hunc Moysen etiam illa lex propria Judæis a Deo missa est.*

Origène, au sujet des puits creusés de nouveau par

1. *Moses und Pentateuch*, p. 71.
2. *Pat. Lat.*, t. I, col. 372 sq.; 2e édit., col. 438-440.

Isaac [1], reconnaît par un procédé allégorique qui lui est familier, dans les serviteurs de son père, qui les avaient creusés auparavant, les auteurs des Livres Saints : *Puer patris sui erat Moyses, qui foderat puteum legis. Pueri patris sui erant David et Salomon et prophetæ, et si qui alii sunt, qui libros scripserant Veteris Testamenti, quos terrena et sordida repleverat intelligentia Judæorum. Quam cum vellet purgare Isaac, et ostendere quia quæcumque lex et prophetæ dixerunt, de ipso dixerunt, rixati sunt cum eo Philistini.* Quoi qu'il en soit de l'interprétation allégorique, il est clair que le grand docteur d'Alexandrie tenait Moïse pour l'auteur du Pentateuque. En tête des Écritures qui sont multiples, et qui parlent de Jésus-Christ, il nomme le Pentateuque [2], que, plus loin, il appelle le Pentateuque de Moïse [3].

Dans un *Commentaire sur l'Hexaméron*, attribué faussement à Eustathe d'Antioche [4], on reconnaît, sur l'autorité de l'historien Josèphe, que le récit de la création du monde, par lequel débute la Genèse, est l'œuvre de Moïse.

Saint Cyrille d'Alexandrie [5] prouve que Moïse est plus ancien que tous les sages de la Grèce. Le contenu de ses livres est admirable parce que l'écrivain a été inspiré de Dieu.

Saint Grégoire de Nysse [6], voulant expliquer l'Hexaméron, attribue expressément à Moïse le livre de la Genèse qui contient le récit de la création.

1. *In Gen.*, homil. XIII, n. 2, *Pat. Gr.*, t. XII, col. 231.
2. *In Joa.*, tom. II (fragment), *Pat. Gr.*, t. XIV, col. 192.
3. *Ibid.*, tom. XIII, n. 26, col. 444.
4. *Pat. Gr.*, t. XVIII, col. 708.
5. *Contra Julianum*, l. I, *Pat. Gr.*, t. LXXVI, col. 524-525.
6. *Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron*, proœm., *Pat. Gr.*, t. XLIV, col. 61.

Selon saint Isidore de Péluse [1], le prophète Moïse n'a pas rédigé seulement un récit historique. Comme il voulait promulguer des lois, il montre tout d'abord Dieu, auteur et juge de toutes choses; il décrit la création du monde pour détourner les hommes de rendre aux créatures le culte dû à Dieu. Puis, après qu'il a ajouté les récompenses des bons et les supplices des pécheurs, il en vient à la législation, afin de faire croire aux choses futures par le témoignage du passé et d'exciter les auditeurs à la piété et à la justice.

Saint Jean Chrysostome [2] attribue à Moïse le récit du déluge et il explique comment cet écrivain a omis de parler des soixante-dix premières années de Noé.

Procope de Gaza, au début de son Commentaire sur la Genèse [3], affirme que le livre, qu'il entreprend d'expliquer, est un écrit de Moïse, d'un homme qui a vu Dieu autant qu'il est possible de le voir. Les explications qui suivent montrent clairement que, pour cet exégète, Moïse avait aussi rédigé l'Exode et la législation, contenue dans ce livre, dans le Lévitique et les Nombres. D'ailleurs, il déclare encore explicitement que le Deutéronome, résumé des livres précédents, a été rédigé par Moïse [4].

Théodore de Mopsueste [5] affirme, de son côté, que Moïse a composé la Genèse.

Junilius [6] croit, sur la tradition des anciens, que Moïse

1. *Epist.*, l. IV, epist. CLXXVI, *Pat. Gr.*, t. LXXVIII, col. 1268.

2. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, l. II, n. 6, *Pat. Gr.*, t. XLVII, col. 457.

3. *Comment. in Gen.*, prolog., *Pat. Gr.*, t. LXXXVII, col. 24.

4. *Comment. in Deut.*, *ibid.*, col. 893-894.

5. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 8, 9. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 98.

6. *De partibus divinæ legis*, l. I, c. VIII, *Pat. Lat.*, t. LXVIII, col. 28; Kihn, *op. cit.*, p. 480.

a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que le titre ne le mentionne pas, et que Moïse lui-même ne dise pas : *Dixit Dominus ad me,* mais qu'il parle de lui comme d'un autre : *Dixit Dominus ad Moysen.*

Saint Jérôme dit expressément que le Pentateuque est de Moïse [1]. Il énumère les cinq livres de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, avec les onze Psaumes LXXXIX-XCIX, comme ayant été écrits par Moïse [2]. La parole célèbre : *Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis non recuso* [3], ne concerne pas le Pentateuque, mais seulement la glose : *usque in hodiernum diem,* Gen., XXXV, 4; Deut., XXXIV, 6 (selon les Septante). Le saint docteur ne veut pas décider à quelle époque et par quelle main (celle de Moïse, auteur du Pentateuque, ou celle d'Esdras, le restaurateur de ce livre) elle a été insérée dans le récit [4]. Il n'exprime donc pas le moindre doute sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, comme on l'a prétendu souvent, et comme l'assurait récemment encore M. l'abbé H. Margival [5].

Saint Augustin, de son côté, affirme aussi très expressément l'origine mosaïque du Pentateuque. A ses yeux, les cinq pierres que David choisit dans le torrent pour en armer sa fronde représentaient les cinq livres de Moïse, et il développe complaisamment ce symbolisme

1. *Præfatio in librum Josue, Pat. Lat.*, t. XXVIII, col. 461 ; *Prologus galeatus, ibid.*, col. 548. Sur le témoignage de saint Hilaire de Poitiers, voir plus loin, p. 289.

2. *Epist.*, CXL, n. 2, *Pat. Lat.*, t. XXII, col. 1167.

3. *De perpetua virginitate B. Mariæ liber adversus Helvidium*, n. 7, *Pat. Lat.*, t. XXIII, col. 199.

4. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 94.

5. *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900, p. 335.

ou, comme il dit dans sa langue, « ce mystère. »[1] De même les cinq portiques de la piscine de Bethsaïde figuraient la Loi. *Quinque enim libros scripsit Moyses*[2].

Saint Isidore de Séville est également très explicite. Après avoir énuméré les cinq livres du Pentateuque, il ajoute : *Hi sunt quinque libri Moysis, quos Hebræi thora, Latini legem appellant. Proprie autem Lex appellatur, quæ per Moysen data est*[3]. Il dit encore : *Primus Moyses divinæ historiæ cosmographiam in quinque voluminibus edidit, quod Pentateuchum nominatur*[4]. Il dit en particulier du Deutéronome : *Deuteronomium autem secunda legis latio dicitur, quod significat Evangelium. In cujus principio notandum est quid indicet quod undecim diebus idem Deuteronomium a Moyse scribitur; significat vero judaicæ plebis lapsum in Evangelio per transgressionem decalogi mandatorum*[5].

Il est inutile de pousser plus loin notre enquête. L'affirmation de l'origine mosaïque du Pentateuque revient constamment désormais sous la plume des écrivains ecclésiastiques. Elle manifeste la croyance séculaire des chrétiens. Aucune voix discordante n'est venue au moyen âge rompre cet accord, et ce n'est, comme on l'a vu précédemment, p. 20 sq., que dans les temps modernes que des doutes se sont produits, précédant et préparant le grand travail destructeur de la critique indépendante. Les efforts de celle-ci pour dénier à Moïse l'œuvre que la tradition lui a toujours attribuée, ont bien pu ébranler les convictions de quelques savants

1. *Serm.*, XXXI, c. V, VII, *Pat. Lat.*, t. XXXVIII, col. 198, 199.
2. *Serm.*, CXXIV, c. III, *ibid.*, col. 687.
3. *Etym.*, l. VI, c. I, n. 4, 5, *Pat. Lat.*, t. LXXXII, col. 229.
4. *Ibid.*, c. II, n. I, col. 230.
5. *Quæst. in Vetus Testamentum, in Deut.*, c. I, n. 2, *Pat. Lat.*, t. LXXXIII, col. 359.

catholiques. Mais, même depuis le XVIII^e siècle, la masse des exégètes et des théologiens catholiques est demeurée fidèle à l'antique tradition. On a continué et on continue encore à enseigner comme doctrine courante que Moïse a composé le Pentateuque, et la foule des fidèles, qui ignore les négations des critiques, serait scandalisée si on lui disait que le Pentateuque n'est pas de la main de Moïse. La Commission biblique, dans sa décision du 27 juin 1906, s'est appuyée solidement sur la perpétuelle tradition de l'Église pour maintenir, contre les assauts multipliés des critiques, l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

## ARTICLE QUATRIÈME

## Caractères mosaïques du Pentateuque pour le fond et la forme.

Le contenu du Pentateuque prouve qu'il a été écrit par un écrivain qui était très au courant des choses de l'Égypte, à une époque où les Israélites habitaient au désert et n'occupaient pas encore le pays de Chanaan, et dans une langue spéciale et de saveur antique. Ces caractères confirment à merveille l'opinion des Juifs et des chrétiens qui attribuent sa rédaction à Moïse, élevé dans la science de l'Égypte, le guide et le législateur d'Israël au désert.

### § I. — LE PENTATEUQUE A ÉTÉ ÉCRIT PAR UN AUTEUR QUI ÉTAIT TRÈS AU COURANT DES CHOSES D'ÉGYPTE

Bien que l'auteur du Pentateuque n'ait emprunté aux annales de l'Égypte aucun des grands noms des Pharaons, qu'ont révélés les découvertes égyptologiques, bien

que son histoire d'Israël ne présente avec celle d'Égypte telle qu'elle est aujourd'hui connue, d'autre synchronisme que le nom de la ville de Ramessès, qui indique le règne d'un Ramsès, cependant ce récit, quand il traite des choses égyptiennes, non seulement n'est pas en opposition flagrante avec nos connaissances renouvelées sur le pays des Pharaons, mais, au contraire, est merveilleusement d'accord avec les faits et les institutions, manifestés par les monuments égyptiens. Cette coïncidence a été justement mise en lumière par les apologistes modernes en vue de prouver l'authenticité et la vérité des récits du Pentateuque. M. Vigouroux l'a fait notamment pour tous les événements du Pentateuque, qui ont rapport à l'Égypte, pour le séjour d'Abraham en ce pays [1], pour l'histoire de Joseph, le séjour des Israélites en Égypte, leur oppression et leur exode [2]. Les plaies d'Égypte sont conformes aux phénomènes naturels de la contrée et sont des maux propres au pays. Cet argument, il est vrai, prouve seulement l'exactitude et la vraisemblance des faits racontés ; il ne prouve directement rien au sujet de la personne de l'écrivain et de l'époque de son existence, car un historien postérieur aux événements pouvait avoir des renseignements exacts sur l'histoire qu'il raconte. Les critiques reconnaissent que l'écrivain dit élohiste était bien renseigné sur l'Égypte, et cet aveu ne les empêche pas de rapporter son récit à une date relativement récente. Pour que les connaissances égyptologiques de l'auteur

1. *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 453-480.

2. *Ibid.*, t. II, p. 1-439. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Échanson*, t. II, col. 1558-1559 ; *Gessen*, t. III, col. 218-221 ; *Joseph*, col. 1657-1669.

du Pentateuque puissent être invoquées en faveur de l'authenticité mosaïque de ce livre, il faut montrer qu'elles répondent à l'époque même des événements et pas à une autre date. Or des spécialistes ont constaté que l'Égypte, telle qu'elle est décrite dans l'histoire de Joseph, du séjour des Israélites et de leur exode, est l'Égypte du xv^e siècle avant notre ère. Ils en ont conclu que le récit avait été rédigé peu après les événements et à l'époque où le souvenir des faits était encore récent. Ce qui est dit de l'état du pays, des principales villes de la frontière, de la composition de l'armée, est vrai de l'époque des Ramsès; il ne le serait pas du règne des Pharaons, contemporains de Salomon et des prophètes.

En effet, les livres dits du milieu du Pentateuque retracent l'état de l'Égypte, non pas tel qu'il était à la fin de l'époque des rois de Juda, mais tel qu'il était bien auparavant. L'Égypte y est décrite comme un royaume unique, placé sous le gouvernement d'un seul roi, et non pas morcelée en douze petits États, mentionnés par Isaïe, xix, 2. Les noms des villes appartiennent au règne de Ramsès et aux âges antérieurs. On y parle de Ramessès, Exod., i, 11, et de Zoar, Gen., xiii, 10. Il n'est question ni de Migdol ni de Taphnès, et on ne trouve aucun exemple des noms sémitiques qui furent usités sous la dynastie bubastite, contemporaine de Salomon. L'armée égyptienne, formée de chars de guerre, Exod., xiv, 7, ne comptait pas encore de mercenaires étrangers, pareils aux Lubim qui en faisaient partie plus tard. Les relations de l'Égypte avec les pays étrangers supposent une époque ancienne. Il n'est parlé ni du royaume d'Éthiopie qui dominait l'Égypte sous le règne d'Ézéchias, ni du premier empire assyrien qui brilla un moment à la chute de l'empire égyptien.

Cet accord entre le Pentateuque et les anciens documents égyptiens est certainement favorable à la thèse de l'authenticité mosaïque, d'autant plus qu'il existe dans les passages dits jéhovistes aussi bien que dans les passages élohistes [1].

Les critiques qui attribuent au seul écrivain élohiste cette connaissance spéciale de l'Égypte, puisqu'il nomme Putiphar, Séphora et Phua, les sages-femmes égyptiennes, et qu'il a conservé quelques mots égyptiens, *abrek* [2], le nom égyptien de Joseph, le nom de sa femme, Aseneth [3], ont prétendu fixer par là l'âge du document. Steindorff avait rapporté le nom de Joseph, Gen., XLI, 45, à des formules usitées seulement au début de la XXII^e dynastie et à l'époque saïte. Paul de Lagarde avait soutenu que les noms de Neith et de Petopre appartenaient aussi à la même période. Il en avait conclu que l'élohiste était contemporain de la seconde dynastie saïte et avait connu l'Égypte de cette époque. M. Naville a renversé ce fragile échafaudage [4] et les critiques n'ont pas adopté les conclusions aventureuses de Lagarde. Ils en sont réduits à des suppositions sur la manière dont l'élohiste aurait été si bien renseigné sur les choses égyptiennes. Ils l'attribuent gratuitement à la tradition populaire, fixée à l'époque où le royaume d'Israël avait été en relations avec l'Égypte. Mais ils ne rendent pas compte de la correspondance de ces renseignements avec l'ancienne situation de l'Égypte, à moins de supposer que cette tradition conservée par

1. Cf. R. S. Poole, *Ancient Egypt*, dans la *Contemporary Review*, mars 1879, p. 757-759.

2. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 90-91.

3. *Ibid.*, col. 1082-1083 ; cf. t. III, col. 1668.

4. *Proceeding of the Society of biblical Archeology*, mars 1903, p. 157.

l'élohiste ne soit la reproduction fidèle des faits anciens. Il est plus vraisemblable que cette connaissance a été plutôt acquise à une époque où le souvenir des événenements était encore frais dans la mémoire et que le récit, sans distinction de sources, est tout rapproché des faits qu'il rapporte.

Cette conclusion est confirmée par l'influence égyptienne constatée dans les institutions rituelles et sacerdotales, établies par Moïse au désert. L'arche d'alliance ressemble au naos égyptien [1]. Le tabernacle a, dans son ensemble, la disposition des temples de la vallée du Nil. Les différences principales viennent des matériaux employés et de la nécessité de rendre ce temple portatif, durant le séjour au désert. Le rational d'Aaron n'était que le pectoral égyptien. Certains rites mosaïques, l'offrande des parfums, le sacrifice des colombes, rappellent des pratiques égyptiennes. Des usages pharaoniques sont mentionnés dans le Deutéronome : l'arrosage avec les pieds, XI, 10, mode d'irrigation particulier à l'Égypte [2]; les *šoterim*, XX, 5, dont le nom lui-même se rapproche de celui des scribes égyptiens; la bastonnade, infligée à la mode égyptienne, XXV, 2 [3]; les pierres enduites de chaux, dont on se sert pour écrire, XXVII, 1-8. De ces exemples, qu'il serait facile de multiplier, on est en droit de conclure que l'auteur du Pentateuque connaissait les mœurs de l'Égypte, ses usages, ses coutumes, d'une manière si parfaite que seul un contemporain de l'exode a pu l'écrire [4].

1. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 912.
2. *Ibid.*, art. *Irrigation*, t. III, col. 926-929.
3. *Ibid.*, art. *Bastonnade*, t. I, col. 1500.
4. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, Paris, 1887, t. III, p. 89-99; Sayce, *La lumière nouvelle apportée par les monuments anciens*, trad. Trochon, Paris, 1888, p. 77-98; J. Heyes, *Bibel und Ægypten*, Munster, 1904.

### § 2. — LE PENTATEUQUE A ÉTÉ ÉCRIT A UNE ÉPOQUE OU LES ISRAÉLITES HABITAIENT AU DÉSERT ET N'OCCUPAIENT PAS ENCORE LE PAYS DE CHANAAN

Le souvenir de l'Égypte y est fréquent et l'impression qui en restait était récente. L'oppression que les Israélites y avaient subie était un motif souvent invoqué de ne pas retourner dans un pays où l'on avait tant souffert, et la délivrance de la servitude est rappelée à tout instant comme un événement important pour Israël. L'anniversaire en est célébré par une fête annuelle, la fête de la Pâque, et la consécration des premiers-nés au Seigneur est un souvenir de la dixième plaie d'Égypte, dont les Israélites avaient été exemptés. Quand les Israélites murmurent contre Moïse, ils regrettent la vie facile qu'ils menaient en Égypte comparativement aux privations subies au désert, et ils voudraient retourner dans ce pays d'abondance. Moïse, au contraire, lutte contre ces désirs insensés du peuple et cherche à éloigner le plus possible les Israélites du pays de leur servitude. Il interdit les sculptures, de peur qu'elles ne séduisent le peuple choisi, tiré par Dieu de l'Égypte, Deut., IV, 15-20. Il recommande au roi, lorsqu'il y en aura un en Israël, de ne pas ramener son peuple en Égypte, Deut., XVII, 16. La délivrance de la servitude est un des plus puissants motifs d'observer la loi donnée par le Seigneur, sauveur d'Israël. L'exode était donc à cette époque un fait récent, car longtemps après l'événement, son souvenir n'eût pas été capable de produire l'impression qu'il devait faire sur les témoins oculaires.

D'autre part, rien n'indique que les Israélites aient déjà occupé définitivement le pays de Chanaan. Ils sont

en route vers la Terre promise, et ils marchent droit à sa conquête. Une des plus grandes préoccupations de Moïse est de les déterminer à pénétrer dans ce pays. S'ils séjournent quarante années dans le désert, c'est en punition de la révolte qui suivit le retour des espions envoyés en Palestine. Le récit n'est pas composé, comme on l'a prétendu, par un écrivain qui habite à l'ouest du Jourdain [1]. Il n'est fait aucune allusion certaine à la situation postérieure à la conquête de Chanaan. Il n'est pas parlé de Jérusalem ni de la royauté comme existante. Les allusions que les critiques remarquent, notamment dans les morceaux poétiques et prophétiques, visent l'avenir, et c'est le plus souvent par un préjugé contre la prophétie que les critiques y reconnaissent un indice du passé. Les lois sacerdotales de l'Exode et du Lévitique ont l'empreinte du désert à un degré tel que leur rédaction à une autre époque et en un autre lieu apparaît comme hautement invraisemblable. Leur cadre invariable est le camp d'Israël. Le tabernacle, par exemple, est portatif et répond à la situation de nomades, qui ne peuvent avoir de sanctuaire fixe. L'opinion des critiques, suivant laquelle il ne serait qu'une projection du Temple de Jérusalem dans le passé, est commandée par les besoins de la cause et ne rend pas compte de tous les détails de la construction et du service. Il faut attribuer à son auteur une imagination créatrice qui ne conviendrait guère aux caractères qu'on prête à l'écrivain du code sacerdotal. On prétend bien, il est vrai, que la couleur locale des lois du désert est l'œuvre du rédacteur de ce code, qui se reportait en esprit à l'époque mosaïque. Le principal argument en faveur de cette

1. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. 1, p. 467-468.

interprétation, c'est que la majeure partie de ces lois ont été promulguées par Moïse au pied du Sinaï. Or, à ce moment, rien n'était plus étranger à la pensée de Moïse que la prévision d'un séjour prolongé d'Israël au désert. En quittant le Sinaï, les Israélites se dirigeaient directement vers la Terre promise, et les espions vont explorer le pays et ses voies d'accès. La révolte seule est cause du séjour de quarante années au désert. Cela étant, Moïse n'avait pu rédiger les lois sinaïtiques en vue d'une situation qu'il n'avait pas prévue. Mais la rédaction définitive peut bien avoir été postérieure à la rébellion; elle aurait par suite été faite conformément à cette situation nouvelle. Aussi, quand le temps de l'épreuve et de la punition est écoulé, quand la législation, temporaire et locale, du désert touche à sa fin, Moïse promulgue à la génération nouvelle, sur le point de traverser le Jourdain et de conquérir le pays de Chanaan, des lois conformes à la vie sédentaire et agricole que les Israélites allaient mener dans la Terre, promise à leurs ancêtres. Du reste, à vrai dire, seules les lois, concernant les campements et le transfert de l'arche et du tabernacle, présentent ce caractère provisoire et temporaire. Primitivement, elles ne devaient être appliquées que pendant le voyage. Le législateur, parvenu au pays de Chanaan, les aurait abrogées et remplacées par des dispositions nouvelles. Les événements imprévus ont changé la situation, et ces prescriptions, faites pour une durée très limitée, ont pu être observées pendant quarante ans. Les autres, concernant le sacerdoce et les sacrifices, demeuraient applicables partout et en tout temps, hors du camp aussi bien que dans le camp. Il n'y a donc pas, de ce chef, de difficulté grave. Nous indiquerons plus loin la solution donnée aux autres objec-

tions des critiques relativement aux lois du culte. L'empreinte du désert, qu'elles ont réellement, demeure comme un indice de l'époque de leur promulgation et de la rédaction du code qui les contient [1].

D'ailleurs, la forme elle-même de la législation du Pentateuque témoigne en faveur de son origine mosaïque. Ce n'est pas un code systématisé et coulé tout d'une pièce. Les lois ne sont pas disposées dans un ordre logique. Elles ont été promulguées au jour le jour, selon les occurrences, et elles n'ont jamais été classées méthodiquement. Les cadres généraux répondent donc à l'ordre chronologique [2]. Il en résulte que des cas spéciaux nécessitent des dispositions nouvelles et précisent ou règlent l'application des lois générales, portées les premières. On constate aussi des lois complémentaires qui répondent à des situations nouvelles. Les prescriptions légales sont ainsi prises au jour le jour, comme il convient à un peuple nomade. Cette législation ainsi constituée présente nécessairement des lacunes. L'organisation politique y fait défaut. Les règles religieuses y prédominent. La loi sur la royauté ne vise qu'un avenir éloigné. Le législateur est vivant et prêt à modifier, abroger, compléter les lois antérieures, si on le consulte, si des besoins nouveaux se produisent. Ce caractère de la législation du Pentateuque ne peut convenir qu'à Moïse, chef religieux d'Israël, et à la situation que créa la vie du désert [3].

1. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, t. III, p. 79-89; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, part. I, Paris, 1887, p. 57-60.

2. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Loi mosaïque*, t. IV, col. 332-334.

3. F. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, p. 69-79; R. Cornely, *loc. cit.*, p. 64-66.

## § 3. — LE PENTATEUQUE A ÉTÉ ÉCRIT DANS UNE LANGUE SPÉCIALE, A SAVEUR ANTIQUE

Indépendamment des noms communs, d'origine égyptienne, qui existent dans le Pentateuque [1], la langue de ce livre a des caractères propres, qui ne se rencontrent plus déjà dans le livre de Josué. On a signalé un certain nombre de termes, de locutions et de formes archaïques, qui sont employées dans le Pentateuque, mais qui tombèrent bientôt en désuétude. Cf. R. Graffin, *Étude sur certains archaïsmes du Pentateuque*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique des catholiques*. Paris, 1888, t. I, p. 154-165; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Archaïsmes*, t. I, col. 911. M. Loisy [2] a discuté quelques-uns de ces archaïsmes, idiotismes de langage ou particularités grammaticales, qui, selon lui, ne sont souvent que des anomalies d'écriture. Il explique notamment de cette manière l'emploi du pronom הִיא pour les deux genres. Il prétend que jusqu'à une époque relativement récente la voyelle de ce pronom n'était pas écrite, en sorte qu'on avait pour les deux genres, dans tous les livres de la Bible, les simples lettres הא. La lecture seule différenciait le masculin du féminin. La présence du י dans le pronom féminin n'est pas un fait primitif. Les quiescentes ו et י n'ont été ajoutées qu'à une époque assez récente. Les Massorètes, en transcrivant הִיא féminin, ont marqué sous le ה le point de la voyelle *i*. Ils lisaient donc *hi* et non *hû*. S'ils ont conservé l'anomalie הִיא,

1. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 586-591.

2. *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, Paris, 1892, t. I, p. 51-56.

c'est par un respect exagéré pour le seul manuscrit du Pentateuque qu'ils ont transcrit et ponctué, et la leçon de leur manuscrit s'explique par le fait que, vers le commencement de notre ère, l'écriture hébraïque ne mettait que peu ou pas de différence entre le ו et le י. Le Talmud de Jérusalem [1] rapporte qu'au retour de la captivité on trouva au parvis du Temple trois rouleaux du Pentateuque, les livres *Méôna, Zaatout* et *Hou*. Dans l'un, on lut seulement neuf fois היא ; dans deux autres, on lut onze fois היא ; on adopta la lecture des deux volumes, abandonnant celle d'un seul. Quelle que soit l'autorité historique de ce renseignement, il en résulte cependant que les rabbins considéraient le nombre des manuscrits pour le maintien des onze exceptions de la forme féminine. Ils croyaient toutefois à une tradition paléographique, antérieure à l'exil. La question serait de savoir si leur sentiment était fondé. Tout en maintenant l'hypothèse d'une simple irrégularité d'orthographe, M. Loisy reconnaît que l'emploi du masculin נַעַר pour le féminin נַעֲרָה peut être un idiotisme ancien, quoiqu'il ne soit pas à lui seul une marque de haute antiquité. Pour les pronoms הָאֵל,לָזֶה, ils ne seraient probablement encore, à son avis, que des différences orthographiques [2]. Mais d'autres critiques y reconnaissent décidément des archaïsmes, dont la présence dans le code sacerdotal, le plus récent des documents de l'Hexateuque, s'expliquerait par le dessein avéré d'archaïser. Cette explication qui n'est qu'une conséquence nécessaire de leur système

1. Traité *Taanith*, IV, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180.

2. M. Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. I, p. 271, voit dans ces particularités, non des archaïsmes, mais seulement des caractères distinctifs du texte du Pentateuque, tel qu'il a été établi par les docteurs juifs.

n'est pas admissible. L'emploi de formes archaïques est plutôt une marque d'antiquité.

En outre, il y a dans le Pentateuque des mots et des phrases, qu'on ne trouve pas dans les autres livres de la Bible et qui passent avec raison pour être des formules anciennes. Ainsi *'âbîb*, « épi » ou le premier mois de l'année; *kibsân*, « four; » *kâsas*, « compter; » *mékés*, « la somme comptée; » *miksâh*, « compte; » *yé'âsef 'el-'ammar*, « être réuni à ses pères, » ou simplement *yê-'asef*, Num., xx, 26 [1]. Certaines phrases poétiques, telles que « couvrir l'œil de la terre », Exod., x, 5, 15; Num., xxii, 5, 11, signifiant couvrir la surface de la terre, sont très antiques et un dernier indice d'antiquité du Pentateuque [2].

1. Sur le *'ômer* et l'*'issâron*, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 273.

2. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. i, p. 434-436.

# CHAPITRE II

## RÉPONSE AUX ARGUMENTS DES CRITIQUES

La thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque maintenue, les arguments des critiques à l'encontre ne sont plus que des objections, qu'il est pourtant nécessaire de résoudre pour étayer la thèse contre les assauts de ses adversaires. Je ne me suis pas proposé de discuter ici tous les arguments des critiques, mon but principal ayant été d'exposer parallèlement les hypothèses modernes et la thèse traditionnelle; je me bornerai donc à indiquer la position prise par les partisans de l'authenticité mosaïque, en face de la méthode et des conclusions des négateurs. On trouvera, chemin faisant, la solution des principales difficultés.

### ARTICLE PREMIER

**Les arguments généraux contre l'antiquité et l'unité du Pentateuque sont insuffisants à détruire l'authenticité mosaïque de ce livre.**

Moïse, écrivant des Annales plutôt que son journal ou ses Mémoires, a fort bien pu parler de lui-même à la troisième personne, dresser sa généalogie comme celle d'un

étranger, et les louanges qu'il se donne sont assez modérées pour qu'il ait pu, sans manquer à l'humilité, se les décerner, si même elles n'ont pas été insérées dans la trame du récit par les secrétaires ou scribes qui écrivaient sous sa direction. Quant aux anachronismes signalés, la plupart pourraient tout naturellement être considérés comme des gloses, insérées plus tard comme explications historiques, géographiques ou archéologiques d'un texte ancien. Quelques-uns s'expliquent par le fait que le récit n'a pas été rédigé immédiatement après l'événement, un intervalle de quarante années a pu s'écouler avant la dernière rédaction du Pentateuque. C'est ainsi que la durée de la manducation de la manne, Exod., XVI, 35, n'a pas été indiquée, dès que la manne est tombée pour la première fois; mais Moïse, peu avant sa mort, a bien pu dire que les Israélites en mangèrent jusqu'à leur entrée au pays de Chanaan. Les livres des guerres de Jéhovah et du juste étaient des anthologies de poèmes, qui n'étaient pas fermées et qui furent complétées plus tard par des morceaux plus récents [1]. Dans le cantique de Moïse, Exod., XV, 16, 17, le pays de Chanaan n'est pas expressément désigné sous le nom de terre des Hébreux, et la possession des Hébreux n'est que future. L'orientation du récit dépend du sens donné à la locution עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, qui désigne, selon les cas, la contrée transjordanienne ou cisjordanienne. Elle n'indique pas toujours, comme on le prétend, le pays situé à l'ouest du Jourdain. C'est le contexte qui fixe le sens de la locution.

Les doubles récits ne sont pas certains; le fussent-ils, ils ne prouveraient pas la pluralité d'auteurs. C'est une

1. Sur les noms des villes de Dan, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1244-1245, et de Cariath-Arbé, *ibid.*, t. I, col. 884; t. III, col. 554.

pure supposition de prétendre que les relations d'Abraham et d'Isaac avec Abimélech, roi de Gérare, ne sont que le même fait dédoublé; les circonstances différentes des deux récits montrent la distinction des deux événements, répétés dans des situations analogues du père et du fils. Il en est de même des deux enlèvements de Sara. Les prétendues étymologies multiples des noms propres s'expliquent aisément [1]. Les répétitions de la Genèse, si elles étaient constatées, prouveraient seulement que Moïse aurait utilisé des documents différents. Plusieurs d'entre elles et de celles des autres livres proviennent, d'ailleurs, d'un procédé littéraire de l'auteur, qui, reprenant un récit interrompu, le résume, avant de le continuer. Il y a aussi des faits qui se sont produits deux fois, tels que le double envoi des cailles [2] et le double miracle du rocher frappé.

Les prétendues contradictions, relevées entre plusieurs récits, ne sont le plus souvent que des divergences, résultant de la variété du point de vue et n'étant pas inconciliables. Elles disparaissent aisément dans une heureuse harmonisation des détails et sont résolues par les commentateurs [3]. Celles que l'on découvre dans la législa-

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Bersabée*, t. I, col. 1629-1638; *Béthel*, *ibid.*, col. 1672-1674; *Galaad*, t. III, col. 45, et les articles spéciaux des noms cités, p. 43.

2. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 33. Pour l'organisation successive des anciens et des juges au désert, voir *ibid.*, t. I, col. 554-555.

3. Les prétendus signes de documents distincts, au jugement de l'abbé de Broglie, *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, 1897, p. 123, « se réduisent à des anomalies insignifiantes, qui ne prouvent qu'une chose, que le mode de composition des narrateurs hébreux n'est pas aussi simple et aussi clair que le nôtre. » Sur les femmes d'Ésaü, voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Ada*, t. I, col. 165; *Basemath*, *ibid.*, col. 1492; sur le beau-père de Moïse, voir *Hobab*, t. III, col. 725-726; *Jéthro*, *ibid.*, col. 1521-1522.

tion ne sont pas plus insolubles. Elles proviennent de lois successives, complémentaires, que l'on prend pour des dispositions contraires [1].

ARTICLE DEUXIÈME

**Les conclusions des critiques sont très divergentes et par suite incertaines.**

Si les principes de la critique littéraire, tels qu'ils sont appliqués depuis plus d'un siècle, étaient certains, les résultats obtenus seraient uniformes et identiques. Or la critique du Pentateuque n'a ni stabilité ni unanimité. Il suffit de rappeler les phases successives et divergentes, par lesquelles elle a passé, voir p. 24-38. Dans l'état actuel des choses, si la théorie documentaire est prédominante, elle n'a pas encore rallié tous les suffrages, et des esprits indépendants, en dehors du catholicisme et dans la catégorie des savants, en sont les adversaires résolus. En outre, ses partisans eux-mêmes ne s'entendent que pour refuser à Moïse la composition de l'Hexateuque. Sur l'étendue et la date des documents, sur la part à attribuer aux divers rédacteurs, l'accord est loin d'être fait, et il y a presque autant de sentiments différents que de critiques. L'exposé du système, fait dans les pages précédentes, le montre assez clairement. La divergence des avis sur l'âge des documents a été nettement résumée par le comte de Baudissin [2]. L'accord est plus

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Autel*, t. I, col. 1266-1268; *Loi mosaïque*, t. IV, col. 338. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 458-463; P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.*, Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 157-294; J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 42-47, 53-62, 176-187.

2. *Einleitung in die Bücher des A. T.*, Leipzig, 1901, p. 72-77. Voir la traduction par M. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 440-444.

grand sur la part qui revient à chaque document; cependant l'ensemble des conclusions n'est pas admis par tous sans variation notable, et les divergences ne portent pas que sur des détails; les tables d'Holzinger, auxquelles on en appelle, en font foi [1]. L'analyse et la continuité des deux documents élohiste et jéhoviste ne sont pas certaines, et les critiques sont obligés d'avouer leur impuissance à distinguer les parties qui proviennent des deux récits. Le désaccord est plus grand au sujet du travail propre des rédacteurs, et on se souvient que Dillmann a élaboré un système spécial sur la rédaction de l'Hexateuque. Ces divergences, aussi atténuées qu'elles soient, n'en demeurent pas moins réelles et détruisent, pour tout esprit raisonnable, la soi-disant certitude des résultats acquis de la critique documentaire. Elles confirment aussi indirectement la thèse ancienne et longtemps unanime de l'authenticité mosaïque du Pentateuque [2].

## ARTICLE TROISIÈME

### La méthode et les arguments spéciaux de la critique littéraire sont contestables.

Les conclusions contradictoires des critiques catholiques et des critiques rationalistes relativement à la composition du Pentateuque proviennent de la méthode divergente qu'ils suivent dans la détermination de cette

1. F. de Hügel, *La méthode historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque*, dans *Compte rendu du IV^e Congrès scientifique international des catholiques*, 2^e section, *Sciences religieuses*, Fribourg, 1898, p. 255 (tirage à part, p. 25).

2. Cf. abbé de Broglie, *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, 1897, p. 121-128; A. Loisy, *L'enseignement biblique*, septembre-octobre 1892, *Chronique*, p. 7-9.

composition. Les catholiques, fidèles à l'ancienne méthode, s'appuient principalement sur la tradition juive et chrétienne. La rédaction d'un livre par l'auteur dont il porte le nom est un fait historique, dont la vérité repose sur le témoignage des contemporains ou des hommes les plus rapprochés de l'événement. S'il s'agit d'un livre antique, on interroge l'antiquité, en remontant aussi près que possible de l'origine, et lorsqu'on se trouve en présence d'une tradition ancienne, constante et convergente, on n'hésite pas à l'accepter et à attribuer le livre en question à l'auteur, auquel elle le rapporte. Les arguments internes, tirés du livre lui-même, ne peuvent rien apprendre de direct et de précis sur l'écrivain qui a rédigé ce livre; tout au plus, confirment-ils indirectement les affirmations de la tradition, en montrant que rien dans le contenu du livre ne s'oppose à l'attribution qui en est faite à l'auteur connu. Telle est la méthode, véritablement critique, qu'il faut suivre dans la démonstration de l'authenticité d'un livre, dont l'auteur est nommé, et que Léon XIII recommandait aux catholiques dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. C'est par l'emploi normal de cette méthode qu'en remontant la série des siècles, les catholiques prouvent encore la composition du Pentateuque par Moïse. Voir p. 205-234.

Les critiques modernes, au contraire, tiennent peu de compte de la tradition juive et chrétienne, dont ils méconnaissent l'autorité et dont ils rabaissent l'antiquité. Pour connaître l'origine du Pentateuque, ils ne s'en rapportent qu'aux arguments intrinsèques, qu'à la seule étude du contenu du livre. Cette méthode, sagement appliquée, peut servir à déterminer approximativement la date d'un livre, dont l'auteur n'est pas connu. Mais

rejeter de parti pris la tradition, c'est volontairement se priver de renseignements clairs et précis pour rechercher par une voie indirecte et obscure le nom de l'auteur, transmis de génération en génération. Étudier le contenu seul de l'ouvrage, lui demander de livrer le secret de son origine, c'est vouloir résoudre un problème avec des données insuffisantes; c'est surtout s'exposer à être entraîné à des interprétations subjectives, à des impressions personnelles, qui autoriseront tout au plus des conjectures plus ou moins fondées, mais pas de conclusions fermes et certaines. Ayant ainsi abandonné la véritable méthode scientifique, les critiques aboutissent, en fait, à émettre sur la prétendue distinction des sources, sur les caractères, la date des documents du Pentateuque une série d'hypothèses fragiles et des vues divergentes. Chacun abondant en son sens propose des solutions nouvelles, qui diffèrent les unes des autres et montrent clairement par leur diversité même leur incertitude et leur valeur caduque. Les disciples d'une même école peuvent bien rester d'accord sur quelques soi-disant résultats acquis; ils se séparent les uns des autres sur un plus grand nombre de points, laissés à la libre recherche et à la libre discussion. Bientôt se lève une école nouvelle qui, d'après les mêmes principes et à l'aide des mêmes procédés, aboutit à de nouveaux résultats, qui sont différents des premiers et qu'elle affirme avec la même assurance. C'est la conséquence fatale de la méthode employée. En faisant table rase de la tradition, en ne donnant confiance qu'à la recherche personnelle, on doit n'être d'accord que dans la négation; on ne peut se rencontrer que sur quelques points communs; pour l'ensemble et pour les détails, on va nécessairement à des conclusions différentes. Cette diversité

nécessaire est la condamnation de la méthode des critiques.

Toutefois, au point de vue de la méthode suivie, il faut soigneusement distinguer, entre les plus récents critiques, deux catégories bien tranchées, et faute d'avoir fait cette distinction, plusieurs apologistes catholiques ont exagéré, dans la polémique, la condamnation en bloc de la critique. Beaucoup de partisans de l'hypothèse documentaire, surtout parmi les premiers, avaient versé dans le rationalisme, et ils se laissaient plus ou moins dominer ou diriger dans leurs études par le principe de l'évolution rationnelle de la religion mosaïque. Ils partaient de l'idée du polythéisme primitif des Israélites et ils décrivaient les progrès successifs de cette religion aboutissant finalement au monothéisme pur des prophètes. La théorie du développement naturel influençait plus ou moins directement leurs recherches et leur fournissait des arguments *a priori*, qui fortifiaient les arguments historiques et littéraires qu'ils tiraient de la Bible. Il était certes nécessaire de réfuter cet aspect du problème, que parfois les exégètes catholiques ont envisagé trop exclusivement [1]. Mais s'il est juste de repousser *a priori* certaines considérations naturalistes de Reuss, de Kuenen, de Wellhausen, d'Holzinger et de Stade, par exemple, il existe une autre classe de critiques, tels que Dillmann, Delitzsch, Kittel, König, Strack, de Baudissin, Driver, Ryle, Gautier, etc., qui n'ont pas recours aux arguments *a priori,* quoiqu'ils soient, volontairement ou à leur insu, influencés par eux, et se sont confinés sur le terrain des faits et des documents. Leur méthode doit être appréciée en elle-même, et les preuves qu'ils invoquent, discutées en dehors de tout système philosophique ou religieux, au

1. Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 297-299, 303-307.

point de vue strictement historique et littéraire, auquel ils les envisagent. Nous écarterons donc toute théorie sur l'origine naturelle et polythéiste de la religion israélite, théorie qui n'est pas nécessairement liée à l'hypothèse documentaire du Pentateuque [1]. Nous discuterons seulement les arguments historiques et philologiques des critiques.

### § I. — ARGUMENTS HISTORIQUES

L'histoire d'Israël prouve, disent-ils, que la plupart des institutions religieuses d'Israël, notamment celles du code sacerdotal, n'existaient pas avant la captivité, et que les lois, soi-disant portées par Moïse, n'étaient pas observées. Le silence des historiens et la non-observation de la loi sont des indices que cette loi n'existait pas. — « Mais, dit M. Pelt [2], l'argument tiré du silence ne prouve rien. Pour être une preuve, ce silence devrait être *absolu* dans toute la littérature antérieure à l'exil. Or tel n'est pas le cas : des allusions soit à une loi donnée par Moïse, soit à certaines prescriptions de cette loi, se trouvent dans tous les livres et y sont même fréquentes. Quant à la conclusion que la Loi n'existait pas, parce qu'elle n'était pas pratiquée, elle serait logique s'il était établi que la Loi n'a été pratiquée en aucune façon et si cet état de choses était présenté comme légitime. Or c'est tout le contraire qui ressort des livres historiques. Non seulement ils parlent fréquemment de l'accomplissement de tel ou tel point de la Loi, mais ils blâment comme des fautes et des transgressions coupables des actes contraires à la

1. Sur l'idolâtrie des ancêtres des Hébreux, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 809-810. — Sur l'origine du nom de Jéhovah, voir *ibid.*, col. 1228-1230. Voir aussi *Moïse*, t. IV, col. 1212-1213.

2. *Histoire de l'A. T.*, t. I, p. 308-309.

Loi... Le témoignage des livres historiques n'est donc pas opposé, mais favorable à l'existence de la Loi. » Cette réponse générale, corroborée par cette considération que la législation mosaïque, si compliquée et si minutieuse, n'était pas toujours très bien connue et par suite pas observée par les Israélites, doit être spécialisée et confirmée par l'examen des principales lois religieuses du code mosaïque qui, selon les critiques, n'auraient été connues ni observées qu'après Esdras. On pourra constater une ignorance temporaire et partielle, des violations de la législation existante : ces faits ne prouvent pas la non-existence de la Loi.

### I. *L'unité du sanctuaire.*

Imposée par le Deutéronome, XII, 5, cette loi, si elle était de Moïse, devrait être mentionnée dans les livres historiques et prophétiques. Or ils n'en font aucune mention. Les Israélites offrent des sacrifices partout où ils veulent. Les prophètes protestent bien contre le culte idolâtrique [1]; ils ne s'élèvent jamais contre la pluralité des lieux consacrés au culte. Le livre de l'alliance approuve la multiplicité des autels, Exod., XX, 24. La loi de l'unité du sanctuaire n'est donc pas mosaïque ; elle n'a été observée à Jérusalem qu'après la chute de Samarie. — Toute la question porte sur le sens précis de la loi deutéronomique. La concentration du culte y est bien recommandée pour l'avenir en vue de favoriser le culte exclusif du vrai Dieu ; mais elle n'est pas imposée avec une telle rigueur qu'il ne soit légitime, tant que Jéhovah n'aura pas fixé le lieu exclusif où on devra l'honorer, d'offrir ailleurs des sacrifices. Le livre de l'alliance, d'autre part,

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 812-813.

n'accordait pas la faculté illimitée de dresser des autels; il n'autorisait à en élever qu'aux lieux désignés par une manifestation divine. Après l'établissement définitif au pays de Chanaan, les Israélites ont continué d'offrir à Dieu des sacrifices en divers lieux. Il n'est donc pas nécessaire de soutenir, avec M. l'abbé Poels [1], que le haut-lieu de Gabaon est identique à Masphath, à Kiriath-Iarim et à Nob. Le Deutéronome n'ordonnait que la destruction des hauts-lieux des païens; il n'interdisait pas absolument l'offrande des sacrifices aux sanctuaires de Jéhovah. Cette offrande ne fut illicite qu'après la construction du Temple de Jérusalem. Aussi les prophètes condamnaient-ils les hauts-lieux d'Israël. La coutume de monter aux hauts-lieux était tellement invétérée, même en Juda, que les rois, même les meilleurs, durent les tolérer. Ces sanctuaires restèrent debout jusqu'à la captivité [2].

## II. *Les sacrifices.*

On ne voit nulle part, avant la captivité, les sacrifices offerts selon le rituel minutieux du Lévitique. On en offrait, sans doute, mais librement, et simplement pour honorer Dieu et se le rendre favorable; on ne se préoccupait pas de savoir quelle victime devait être immolée, quand, où, par qui et comment elle devait être offerte. La raison en est que le code sacerdotal n'existait pas encore. — Si les livres historiques relatent l'offrande des sacrifices, sans décrire le rituel usité, on ne peut conclure de leur silence que les rites n'étaient pas imposés ni observés. Ce

1. *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche*, Louvain, 1897, t. I (seul paru).

2. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Hauts-lieux*, t. III, col. 452-457. Cf. *Idolâtrie*, *ibid.*, col. 811-812.

rituel était connu et pratiqué; les historiens n'enregistraient que les faits et ne décrivaient pas les rites. D'ailleurs, si les prophètes les plus anciens, Amos et Osée, protestent si énergiquement contre le formalisme excessif des pratiques rituelles de leur temps et prêchent le culte en esprit et en vérité, c'est une preuve péremptoire que les rites existaient, puisque les prêtres et le peuple y attachaient plus d'importance qu'aux dispositions intérieures. Amos, v, 25, 26, ne reproche peut-être aux Israélites que leur désobéissance et leur révolte dans le désert pendant 38 ans. Jérémie, viii, 21-23, loin de nier l'existence de la loi sur les sacrifices, insiste, par un contraste saisissant, sur l'obligation d'obéir à Dieu et d'être fidèle à l'alliance contractée avec le Seigneur au désert.

Le code sacerdotal, dit-on encore, distingue pour la première fois quatre espèces de sacrifices : l'holocauste, *'ôlah*, le sacrifice pour le péché, *ḥatta't*, le sacrifice pour le délit, *'âšam*, et le sacrifice pacifique, *šélem*. — L'holocauste et le sacrifice pacifique ont toujours été en usage ; tous les codes les imposent et les livres historiques attestent leur pratique continuelle [1]. Ézéchiel n'est pas le premier à parler du sacrifice pour le péché, et on rencontre la mention du sacrifice pour le délit avant la date attribuée au code sacerdotal. Osée, iv, 8, et Michée, vi, 7, nomment expressément le *ḥatta't*, mentionné aussi, Ps. xxxix (xl), 7. C'est le nom technique de ce sacrifice et manger le *ḥatta't* signifie clairement manger les victimes offertes pour le péché. L'idée en était déjà exprimée bien auparavant, I Sam., iii, 14. Le sacrifice pour le délit, *'âšam*, n'est pas toujours nettement distingué du précédent. Il l'est

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 732.

expressément dans un passage où il est question des revenus des prêtres sous le règne de Joas, II Reg., XII, 15. A l'époque des Juges, les Philistins, punis pour s'être emparés de l'arche, renvoient cette arche avec des *'âšam* pour obtenir le pardon de leur faute, I Sam., VI, 3, 4, 8. Le *'âšam* est aussi nommé Is., LIII, 10. Ces deux sacrifices étaient donc connus en Israël avant Ézéchiel et l'époque attribuée à la composition du code sacerdotal.

La loi qui ordonne d'immoler au tabernacle tous les animaux, même ceux qui étaient destinés à la boucherie, Lev., XVII, 3-9, ne peut pas être, comme les critiques le prétendent, postérieure à la captivité. Soutenir que cette prescription a été portée du temps d'Esdras, alors qu'il n'y avait ni camp ni tabernacle, c'est, selon l'expression de Dillmann, un véritable non-sens. Cette loi n'a pu être pratiquée qu'au désert, à l'époque où Israël, réuni au camp, pouvait aborder facilement le tabernacle, dressé dans le camp lui-même ou à côté. Elle était inapplicable en dehors du séjour des Israélites dans la péninsule du Sinaï. Aussi, quand le peuple va franchir le Jourdain, Moïse abroge-t-il formellement, Deut., XII, 8-22, une prescription temporaire, destinée, semble-t-il, à écarter tout danger d'idolâtrie [1]. On comprend mieux cette abrogation par Moïse lui-même que l'institution à l'époque d'Esdras d'une loi contraire au Deutéronome et inexécutable pour les Juifs revenus en Palestine.

## III. *Les fêtes.*

Selon les critiques, les fêtes juives auraient, au cours des temps, changé de caractère et augmenté en nombre. Primitivement, elles étaient toutes profanes et agricoles;

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Chair des animaux*, t. II, col. 491-498.

la Pâque et la Pentecôte célébraient par des réjouissances le commencement et la fin de la moisson, et la fête des Tabernacles était la fête des vendanges. On y rattacha, dans la suite, la Pâque au souvenir de la sortie d'Égypte, et le rituel de toutes s'est progressivement établi. Finalement, dans le code sacerdotal, les trois fêtes primitives rentrent dans un cycle plus complet de sept fêtes annuelles, dont les cérémonies sont longuement décrites. — Les anciennes fêtes sont mentionnées dans les livres historiques, lorsque les circonstances en ont fourni l'occasion, et elles gardent toujours le même caractère. Toutes les lois rattachent la Pâque au souvenir de l'exode. Osée, XII, 10, fait allusion à la fête des Tabernacles. Isaïe, XXIX, 1; XXXII, 9 sq.; XXX, 29, parle du cycle des fêtes. Jéroboam craint que leur célébration à Jérusalem ne détourne ses sujets de la fidélité, et il complète le schisme politique par un schisme religieux, I Reg., XII, 26, 27 [1]. Ces trois fêtes étaient les seules qui furent célébrées en assemblées religieuses, auprès du tabernacle ou dans le Temple [2]. Les autres n'exigeaient pas la réunion au sanctuaire de Jéhovah. Elles ne sont donc pas mentionnées avec les *mo'adim*. Si leur célébration n'est pas signalée dans les livres historiques, c'est que l'occasion ne s'est pas présentée d'en parler. La fête de l'Expiation n'est relatée que sous Jean Hyrcan ou Hérode. En faut-il conclure qu'elle n'existait pas auparavant [3]? L'année jubilaire est indiquée par allusion par Isaïe, XXXVII, 30; LXI, 1, et par Ézéchiel, XLVI, 17 [4].

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Fêtes juives*, t. II, col. 2218-2219.
2. *Ibid.*, t. I, col. 1129-1130.
3. *Ibid.*, t. II, col. 2139.
4. *Ibid.*, art. *Jubilaire (Année)*, t. III, col. 1750-1754.

## IV. *Les prêtres et les lévites.*

Au début de l'histoire israélite, disent les critiques, il n'y avait aucune distinction entre prêtres et laïques; chacun immolait à sa guise les victimes du sacrifice. Les grands sanctuaires seulement avaient une classe spéciale d'hommes exerçant les fonctions sacerdotales. Il y eut bien, au début, une tribu de Lévi; mais elle avait disparu déjà à l'époque des Juges. Les prêtres se nommèrent indifféremment prêtres ou lévites; ce dernier nom ne les rattachait pas à l'ancienne tribu de Lévi. Les lévites n'apparaissent comme une caste séparée que dans le livre d'Ézéchiel, où ils sont formés de prêtres déchus de leurs droits à cause de leur prévarication et réduits au simple rôle de serviteurs des fils de Sadoc, XLIV, 10-31. D'après le code sacerdotal, les lévites n'ont jamais été prêtres; ils ont toujours eu à remplir des fonctions subalternes. Les prêtres sont les descendants d'Aaron, et ils ont à leur tête, au sommet de la hiérarchie, un grand-prêtre, successeur direct d'Aaron. Le grand-prêtre est une création artificielle du code sacerdotal, aussi bien que les nombreux revenus sacerdotaux, inégalement distribués entre les prêtres et les lévites.

Israël, en effet, avant la législation du Sinaï, n'avait pas de sacerdoce, et les sacrifices, au jour de la conclusion de l'alliance, sont offerts par des jeunes gens, choisis par Moïse parmi la foule, Exod., XXIV, 5. Mais, bientôt après, Moïse organise le culte public et il institue un sacerdoce, comptant trois degrés hiérarchiques : un grand-prêtre, des prêtres et des lévites, Exod., XXVIII, 1-XXIX, 37. Le choix de la tribu de Lévi est dû à la fidélité de ses membres lors de l'adoration du veau d'or, Exod., XXXII, 26-29; Num., III, 5-IV, 48. La consécra-

tion d'Aaron et de ses fils, Lev., VIII, 1-36, et leur initiation, Lev., IX, 1-24, ne les mirent pas à l'abri de la révolte contre leur élévation au sacerdoce, et Dieu dut maintenir leurs privilèges par la punition exemplaire des rebelles, Num., XVI, 1-50 [1], et par le miracle de la verge fleurie d'Aaron, Num., XVII, 1-12. La tribu de Lévi a été, dès le désert, consacrée au culte religieux [2]. Quant au plan de restauration religieuse d'Ézéchiel [3], est-ce un plan réel, ou bien ne propose-t-il pas une restauration idéale et irréalisable, qui enlève toute valeur historique à ses renseignements sur la distinction des prêtres et des lévites [4]? Quant au grand-prêtre, il est mentionné, dans les livres historiques, toutes les fois que son intervention s'est produite; son institution remonte au désert et n'est pas une création artificielle du code sacerdotal [5].

Les redevances, dues aux prêtres et aux lévites, seraient aussi une invention récente. Primitivement, les sacrifices des Israélites auraient été des repas sacrés auxquels on invitait les prêtres là où la corporation existait. Ceux-ci n'avaient aucun droit à recevoir une portion de la victime. Le Deutéronome, XVIII, 1-8, leur en attribua des parties déterminées. Le code sacerdotal les augmenta notablement et distingua les parts du grand-prêtre, des prêtres et des lévites, Lev., VII, 28-34; Num., V, 8-10; XVIII, 8-32. Quant aux villes lévitiques, Num., XXXV, 1-8; Jos., XXI, 1-39, l'idée en a été suggérée par Ézéchiel, XLVIII, 10-14. — En fait, les livres historiques mentionnent les redevances dues aux prêtres, et leur prélè-

1. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Coré*, t. II, col. 969-972.
2. Voir *ibid.*, art. *Lévi (Tribu de)*, col. 200-213.
3. *Ibid.*, t. II, col. 2155, 2156.
4. *Ibid.*, t. II, col. 2161.
5. *Ibid.*, art. *Grand-prêtre*, t. III, col. 295-308.

vement sur les victimes. Les fils d'Héli violaient les prescriptions légales, non pas en prélevant une part des sacrifices, mais en s'attribuant les portions qui leur convenaient et en dépassant leur droit, I Sam., II, 12-17; cf. 36. Sous le règne de Joas, les prêtres recevaient de l'argent comme prix des sacrifices pour le péché et pour le délit, II Reg., XII, 4-18. Les prêtres déchus du sacerdoce, en punition de leur idolâtrie, étaient privés d'une partie de leurs revenus, II Reg., XXIII, 9 [1].

### § 2. — ARGUMENTS PHILOLOGIQUES

Aux arguments tirés de l'histoire d'Israël les critiques ajoutent des preuves littéraires, déduites de la diversité du vocabulaire et du style des divers documents de l'Hexateuque. Nous n'insisterons pas ici sur la diversité des noms divins, Élohim et Jéhovah. Elle a été le point de départ de la distinction des sources et elle sert encore à caractériser les deux plus anciens documents de l'histoire d'Israël. Elle a cependant perdu de son importance première, et la diversité des noms divins n'est plus aujourd'hui, aux yeux des critiques, qu'un des exemples de la variété du vocabulaire des écrivains qui ont rédigé les sources de l'Hexateuque [2].

1. Sur la dîme, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1432-1433, et sur les villes lévitiques, t. IV, col. 216-221. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 1887, t. III, p. 128-176; P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.*, Paris, 1888-1889 (lithog.), t. III, p. 165-609; R. Cornely, *Introductio specialis*, part. I, p. 128-154; J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, p. 196-216.

2. On trouvera tous les éléments de la question dans le *Dictionnaire de la Bible*, aux articles *Élohim*, t. II, col. 1701-1703, et *Jéhovah*, t. III, col. 1230-1234, avec une statistique des noms divins dans toute la Bible, *ibid.*, col. 1221-1222. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints*, t. III, p. 103-113; P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*,

L'argument philologique des critiques a une portée plus générale. Selon eux, chaque document a ses expressions propres, ses tournures spéciales, un style distinctif. On les a déterminés en choisissant un certain nombre de morceaux présentant des différences plus marquées et en étudiant attentivement leur langue, leurs particularités lexicographiques et grammaticales. On discerne ainsi un certain nombre de termes caractéristiques, qui servent à reconnaître les autres passages, appartenant à la même source. Le procédé a paru arbitraire et subjectif à plus d'un. On range dans une catégorie tous les morceaux qui présentent tel ou tel caractère, et dans une autre ceux qui ont d'autres caractères. Il n'est pas dès lors étonnant que les deux séries soient différentes. De plus, à côté des termes distinctifs, il est un grand nombre d'expressions communes qui sont employées dans tous les documents. Ces considérations sont de nature à atténuer l'impression que peut produire à première vue la liste des expressions dites caractéristiques de chaque document. Il faudrait examiner chacune d'elles et rechercher si vraiment elle est caractéristique et distinctive. Beaucoup assurément ne le sont pas.

Il faudrait tenir compte de la diversité des matières et du genre littéraire. Un code législatif ne se rédige pas dans les mêmes termes qu'une narration historique ou un discours parénétique. Il y aurait donc à éliminer de la liste des mots distinctifs, certains termes techniques, qui n'ont pas pu être employés dans un document, parce que l'auteur ne traitait pas les matières auxquelles ils appartiennent. Ainsi les mots, concernant le culte, qui abondent dans le code dit sacerdotal, ne peuvent pas

Paris, 1888, p. 190-207 ; abbé de Broglie, *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, 1897, p. 115-121, 129-141.

se retrouver dans le document qu'on appelle jéhoviste et qui est exclusivement historique. Un légiste n'écrit pas comme un historien. Il faudrait s'arrêter à l'examen des expressions rares et particulières et des formes exclusivement propres à chaque document [1]. M. P. Martin [2] a étudié le lexique du Deutéronome comparativement aux trois livres du milieu du Pentateuque, et il a expliqué les particularités par la différence du fond et de la forme de ce livre composé de discours de Moïse et d'un code spécial. Rien sous ce rapport ne lui a paru démontrer la conclusion que le Deutéronome ne pourrait être mosaïque [3]. Enfin, la diversité du style peut tout naturellement s'expliquer si on admet que Moïse lui-même n'a pas rédigé tout le Pentateuque, mais l'a fait écrire par différents secrétaires ou scribes sous sa direction. Chacun de ces écrivains avait son style propre et la diversité du langage n'est pas surprenante dans une œuvre à laquelle plusieurs mains ont collaboré [4]. En outre, Moïse lui-même et ses scribes ont pu, dans la Genèse, reproduire textuellement ou utiliser largement des documents différents, écrits par des écrivains ayant leur style propre. Si la conjecture d'Astruc était vérifiée, la Genèse serait ainsi composée des deux sources élohiste et jéhoviste réunies et combinées, et il serait loisible d'attribuer à Moïse ou à ses collaborateurs le rôle que les critiques

1. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints*, t. III, p. 116-121, sur *'ani* et *'anokî*, deux formes du pronom personnel singulier de la première personne.

2. *Introduction à la critique générale de l'A. T.*, Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 576-604.

3. Cf. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, p. 121-127.

4. Voir les appréciations de Sayce, *Monument Facts and Higher critical fancies*, 2e édit., New-York, 1903, citées par M. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, p. 453-458.

donnent au rédacteur jéhoviste Rj ou Rje. Dans ces conjonctures, il ne serait pas surprenant que les récits de la Genèse diffèrent au point de vue du style, puisque les sources utilisées auraient conservé leurs particularités lexicographiques et littéraires.

Défalcation faite de tous les détails de forme expliqués très raisonnablement par ces diverses causes, il n'en resterait plus aucun pour justifier les conclusions des critiques et donner un fondement solide à la diversité des documents postmosaïques. L'argument philologique, qui est d'ailleurs très subjectif et qui ne prouve rien à lui seul, perd ainsi à peu près toute sa force probante.

Multiples sont assurément les arguments qu'allèguent les critiques contre l'origine mosaïque du Pentateuque. Nous ne les avons pas indiqués tous; nous avons cependant signalé les principaux. Nous avons aussi rapporté les réponses générales qu'on y fait. Aussi, nonobstant leur nombre et leur force apparente, ils n'ont pas réussi à ébranler l'authenticité mosaïque du Pentateuque, qui s'appuie solidement sur l'antique tradition des Juifs et des chrétiens.

# TROISIÈME PARTIE

## NOTE THÉOLOGIQUE A DONNER A LA THÈSE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE

L'authenticité mosaïque du Pentateuque, reposant principalement sur le témoignage des écrivains inspirés, sur la parole de Jésus-Christ et des apôtres et sur la tradition ecclésiastique, il y a lieu de se demander si, ainsi affirmée par l'Écriture et par les Pères, elle rentre dans le domaine de la révélation divine, définie par l'Église, ou bien si, n'étant pas formellement enseignée par Dieu aux hommes, elle n'a pas été révélée et par suite peut être librement discutée par les catholiques et même abandonnée sans détriment pour la foi qui ne serait pas en cause. Or, trois sentiments se sont produits à ce sujet, et nous avons à rechercher si la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque est : 1° de foi catholique; 2° ou de foi divine ou, au moins, théologiquement certaine; 3° ou enfin si elle peut être librement discutée, parce qu'elle n'appartient pas à la foi.

# CHAPITRE PREMIER

## LA THÈSE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE A-T-ELLE ÉTÉ DÉFINIE DE FOI CATHOLIQUE?

Cette thèse serait de foi catholique, si elle était contenue dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle et si l'Église l'avait proposée comme s'imposant à la foi de tous les chrétiens en tant que divinement révélée [1]. Or, jusqu'à présent, l'Église, par son magistère ordinaire ou extraordinaire, n'a pas proposé l'authenticité mosaïque du Pentateuque comme s'imposant à la foi des chrétiens en tant que révélée par Dieu. Trois conciles œcuméniques, il est vrai, celui de Florence en 1441 [2], celui de Trente (8 avril 1546) [3] et celui du Vatican (27 avril 1870) [4], ont défini de foi catholique la canonicité et l'inspiration des Livres Saints. Mais ils n'ont pas eu en vue de définir l'authenticité historique de ces livres. Aucun théologien ne l'enseigne.

1. Concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. III, *De fide*.
2. *Decretum pro Jacobitis, sive bulla Eugenii IV* « *Cantate Domino* », dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 600.
3. Sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis*.
4. Sess. III, const. *Dei Filius*, c. II et canon 4.

M. l'abbé Magnier [1] a toutefois émis l'avis que la rédaction des Livres Saints par les auteurs, auxquels la tradition les rapporte, était de foi, et il a invoqué le décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*, pour prouver l'obligation, faite aux chrétiens, d'admettre les données traditionnelles sur l'authenticité des livres de Moïse et des Évangiles. Voici son raisonnement. Dans ses définitions dogmatiques sur les saintes Écritures, l'Église a proclamé, dans une même teneur de discours, les livres inspirés et le nom des auteurs sacrés qui les ont écrits; elle définit donc simultanément et l'inspiration et l'authenticité de ces livres. Selon lui, « l'Église ne s'est pas bornée à nous proposer les Livres Saints comme canoniques et comme règles de la foi, comme écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit et à ce titre comme des œuvres divines. Elle a expressément désigné les auteurs d'un grand nombre de ces livres. Pour faire cette désignation, elle s'est appuyée sur une tradition divine, c'est-à-dire porteuse d'une vérité révélée. Par conséquent, il est de foi que saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, inspirés pour écrire les Évangiles, les ont réellement écrits, comme il est de foi que les Évangiles sont des livres inspirés, écrits sous la dictée de l'Esprit-Saint [2]. » M. Magnier raisonnait de même au sujet de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, qu'il tenait donc pour de foi catholique, ayant été expressément définie par le concile de Trente [3].

Un rapide exposé du but du concile en portant le

1. *Critique d'une nouvelle exégèse critique*, Paris, 1899, p. 57-62; *Éclaircissements exégétiques*, Paris, 1901, p. 5-7.

2. *Éclaircissements*, p. 7.

3. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1883, p. 293-294, avait déclaré aussi qu' « on n'est pas catholique si l'on s'écarte », au sujet de l'attribution du Pentateuque à Moïse, « de la thèse tradition-

décret *De canonicis Scripturis*, des débats qui ont précédé cette définition et des termes mêmes du décret suffira à montrer que les conclusions de M. Magnier ne sont pas fondées.

1° *But du concile.* — Dès le début de ses délibérations, le saint concile résolut de déclarer sur quelles autorités il s'appuierait pour affirmer la doctrine catholique et condamner les erreurs des protestants. Or ceux-ci faisaient de l'Écriture la seule règle de la foi et méconnaissaient les traditions apostoliques et l'autorité même de l'Église. Le concile avait donc à décider d'abord quelles étaient les sources de la révélation, et il affirma que les vérités révélées se trouvent dans les traditions apostoliques aussi bien que dans les Écritures canoniques. Il devait déclarer quels livres rentraient dans le corps des Écritures et avaient une pleine autorité pour établir le dogme et la morale ; c'est pourquoi il adjoignit au décret un catalogue des Écritures que l'Église reconnaissait comme canoniques.

2° *Débats qui ont précédé cette définition.* — A la congrégation générale du 8 février 1546, on proposa de définir quels Livres Saints étaient reçus dans l'Église [1]. Il n'était pas encore question des traditions apostoliques. En définissant la canonicité des Livres Saints, le concile entendait déterminer le principe régulateur de la foi [2]. La suite des débats [3] montre que l'assemblée conciliaire

nelle. » Voir la riposte, faite à cette affirmation erronée, dans le *Bulletin critique*, 1883, t. IV, p. 204, 205.

1. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. concilii Tridentini*, in-4°, Agram, s. d. (1874), t. I, p. 49.

2. Severolo, *Diarium*, dans Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 28-29 ; Massarelli, *Diarium II, III, ibid.*, p. 434, 478.

3. Je l'ai exposée longuement dans le *Dictionnaire de théologie catho-*

s'occupa de la manière dont elle affirmerait la canonicité des Livres Saints, de l'autorité égale qu'elle reconnaîtrait à tous les livres canoniques sans distinction, des traditions qu'elle joindrait aux Écritures et de l'intégrité de la canonicité des Livres Saints. L'examen de toutes ces questions amena l'émission d'avis différents. C'est pourquoi le 27 mars 1546, on rédigea treize *capita dubitationum*, qui seraient soumis à la discussion des Pères. Or, deux de ces doutes concernent l'attribution des Livres Saints aux auteurs dont ils portent les noms. Parce que les Pères de Trente savaient que David n'est pas l'auteur de tous les psaumes, ils ont discuté s'il fallait maintenir ou modifier la dénomination : *Psalmi David*, employée par le concile de Florence et reproduite dans le projet de décret, soumis à leurs délibérations. Aussi le 5e doute était-il ainsi libellé : *An in susceptione psalmorum utendum sit hoc modo loquendi : psalmi David, an psalterium Davidicum, an liber centum quinquaginta psalmorum, an liber psalmorum* [1]. Sans qu'il soit nécessaire de rapporter les avis différents, émis aux congrégations des 27 et 28 mars 1546, disons seulement qu'à la congrégation générale du 1er avril, les votes sur le 5e doute se répartissent ainsi : *Psalmi David* 15, *psalterium Davidicum* 6, *libri psalmorum* 9, *liber 150 psalmorum* 2, *psalterium Davidicum 150 psalmorum* 16, *dubii* 2 [2]. La formule qui a obtenu la majorité des voix a été adoptée dans le décret définitif, qui affirme ainsi expressément que tous les psaumes n'ont pas été com-

*lique*, à l'article : *Canon des Livres Saints*, Paris, 1904, t. II, col. 1595-1604. Cf. Massarelli, *Diarium III*, p. 521-527, 529, 530.

1. A. Theiner, *loc. cit.*, p. 72. Cf. Massarelli, *Diarium II*, dans Merkle, t. I, p. 436-437.

2. *Ibid.*, p. 77. Cf. Severolo, *loc. cit.*, p. 40.

posés par David, quoique le psautier puisse être dit *davidique a parte potiori*, puisque le plus grand nombre des psaumes sont de lui.

Le 12e doute a une portée plus générale et concerne l'affirmation de l'attribution des Livres Saints à leurs auteurs, et par conséquent l'authenticité historique et littéraire de ces Livres. Il est rédigé en ces termes : *An libri approbandi sint cum suis auctoribus, an prout in decreto scriptum est*[1]? Sa rédaction est obscure et les discussions ne font pas toute la lumière désirable. Dans sa teneur, le doute vise une double alternative : 1° l'approbation des Livres Saints et de leurs auteurs; 2° le simple maintien du texte du projet du décret. Or, ce projet, sauf la dénomination du psautier et quelques modifications de détail, était, pour la désignation des Livres Saints, identique au texte finalement promulgué[2]. De cette constatation, il est déjà permis de conclure que le concile n'a pas *approuvé* expressément les Livres Saints *avec leurs auteurs*, puisqu'il a adopté la seconde partie de l'alternative et a gardé le texte du projet, sauf de légers amendements de forme. Les avis émis à la congrégation générale du 1er avril manquent de précision, au moins dans le procès-verbal qui a été publié. Si deux Pères sont catégoriquement pour l'absence des noms : *Absque auctorum enumeratione*; *Librorum auctores non ponantur*, la plupart disent, ou bien : *Placet*, acceptant ainsi le texte du projet, ou bien plus explicitement : *Prout in decreto*, ou bien, ce qui est équivalent : *Libri numerentur ut in concilio Florentino; Fiat ut in concilio Florentino*. Seule la minorité semble favorable à l'approbation expresse des auteurs, et encore les formules em-

1. A. Theiner, *loc. cit.*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 69.

ployées ne sont pas toujours claires. Ainsi l'un dit seulement : *Auctores librorum nominentur*; sept sont plus explicites et répondent : *Libri recipiantur cum suis auctoribus*, ou *cum nominibus auctorum*. Les cardinaux de Trente et de Jaen se prononcent expressément en faveur de l'approbation des auteurs, le premier disant : *Placet quod libri recipiantur cum suis auctoribus, ut epistola Pauli ad Hebræos*, etc., le second : *Auctores librorum exprimantur, ut epistolas Pauli expresse Pauli esse fateamur*. Enfin d'autres établissent des distinctions. L'évêque de Vaison opine en ces termes : *Auctores librorum aliqui nominentur, ut qui sunt certi; aliqui non, ut qui non sunt certi*. Quatre autres demandent la dénomination (deux voix) ou l'approbation (deux autres voix) des auteurs du Nouveau Testament [1]. Finalement, le total des votes aboutit à ce résultat que, sur 53 Pères, 40 décident que *nomina auctorum librorum exprimantur* [2]. L'expression employée est à noter; les Pères disent en majorité : *Nomina auctorum exprimantur*, et non pas : *approbentur*.

En conséquence des discussions précédentes, le texte du projet fut corrigé pour des détails. Ainsi, au sujet des écrivains du Nouveau Testament, la qualification d'apôtre fut ajoutée aux noms de Paul, de Pierre, de Jean (comme auteur des Épîtres et de l'Apocalypse), de Jacques et de Jude, et le titre d'évangéliste à celui de Luc, auteur des Actes des apôtres. Le nouveau texte fut examiné et discuté aux congrégations générales du 5 et du 6 avril. Le 5, l'évêque de Castellamare demanda que : *Epistola Pauli dicatur expresse quod sit Pauli, ne amplius de ea dubitari possit* [3]. Il s'agit vraisemblablement de

1. A. Theiner, *loc. cit.*, p. 73-76.
2. *Ibid.*, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 84.

l'Épître aux Hébreux. Le lendemain, le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, s'exprima de même au sujet de cette Épître, et quatre évêques approuvèrent sa motion. Un cinquième désirait que la déclaration fût plus explicite, *dicatur expressius*, pour cette Épître, *cum in aliis conciliis simpliciter recepta fuerit et tamen dubitationem non removit.* Mais le cardinal de Saint-Marc déclara : *Superfluum est clarius exprimi epistolam ad Hebræos esse Pauli.* Un évêque fit même observer que, si l'on affirmait spécialement l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, il faudrait faire la même affirmation pour l'Épître de saint Jacques, dont l'authenticité était mise en doute, et pour les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, qui étaient contestés. Séripandi, général des ermites de Saint-Augustin, appuya cet avis et déclara que, pour l'Épître aux Hébreux, *bene provisum est in decreto cum dicitur : XIV epistolæ Pauli* [1]. Le décret définitif fut approuvé le 7 avril et promulgué le lendemain.

3° *Le texte de la définition.* — C'est à ce texte plutôt qu'aux avis particuliers des Pères qu'il faut demander la pensée véritable du concile; c'est lui seul qui nous apprendra l'objet propre de la définition. Or, le décret définit que la vérité doctrinale et la règle des mœurs, prêchées par Jésus-Christ et les apôtres, sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites. Quant aux Livres Saints, le concile les reçoit tous et, pour qu'il n'y ait pas de doute sur l'étendue de la Bible canonique, il en dresse la liste ou le catalogue.

Ces livres y sont dénommés par les noms des auteurs, auxquels la tradition les rapporte; mais le concile n'a pas voulu définir leur provenance humaine. La défini-

1. A. Theiner, *loc. cit.*, p. 86.

tion de foi ou anathème concerne la réception des Livres Saints et des traditions. Pour les Livres Saints, elle nous oblige : 1° à recevoir tous les Livres susdits pour sacrés et canoniques ; 2° à les recevoir intégralement [1]. Si la détermination des livres reçus est faite d'après les titres et d'après les noms des auteurs, quand la Bible elle-même ou la tradition les donnent, elle n'est pas l'objet de la définition de foi du concile. Au jugement du cardinal Franzelin [2], *judicium de canone librorum sacrorum in concilio Tridentino erat explicitum judicium de dogmate revelato hos libros omnes esse divinitus inspiratos.* Si l'éminent théologien parle d'un *judicium implicitum*, contenu dans le même décret, ce n'est pas sur l'authenticité historique et littéraire des Livres Saints, mais *de facto dogmatico conformitatis cum textu primitivo in hac latina editione vulgata longo sæculorum usu publice recepta.*

## CONCLUSION

De tout ce qui précède, il ressort clairement que les Pères de Trente n'ont pas eu l'intention de définir et, de fait, n'ont pas défini l'authenticité historique des Livres Saints, dont ils dressaient le catalogue. Aucun partisan de l'authenticité du Pentateuque ne se prévaut d'une définition qui clorait le débat. Aucun théologien, hormis M. Magnier, ne donne ce sens au décret *De canonicis*

1. Cf. Jules Didiot, *Commentaire théologique de la IV^e session du concile de Trente*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1889, t. LIX, p. 395-397.

2. *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, th. XVIII, *De divinis Scripturis*, coroll. I, 3^e édit., Rome, 1882, p. 523. « Lorsque le concile de Trente énuméra solennellement et nommément les livres de l'Écriture, il définit et déclara *explicitement* leur canonicité. » C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures*, Paris, 1897, p. 74, note 1.

*Scripturis*. Plusieurs l'excluent positivement, surtout ceux qui ont étudié les Actes du concile de Trente [1]. Aussi le souverain pontife Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, parlant de l'attribution des Évangiles et des écrits apostoliques, faite par les rationalistes à d'autres auteurs que ceux qu'on leur donne, ne qualifie pas ce sentiment d'*hérésie*, mais seulement d'*erreur monstrueuse* (*portentum*). C'est à tort que M. Magnier a prétendu que l'Église, pour désigner les auteurs d'un grand nombre des Livres Saints, s'est appuyée sur une tradition divine, porteuse d'une vérité révélée. Les Pères de Trente n'ont pas invoqué pour ce point la tradition divine, dont ils ne disent pas un seul mot. Dans toute la matière de la canonicité des Livres Saints, ils ne se sont appuyés que sur la tradition ecclésiastique. Ils ont reçu, en effet, ces livres comme sacrés et canoniques sans examen ni discussion des preuves de la canonicité (ils laissaient ce soin aux théologiens), mais par une simple énumération, comme avait fait le concile de Florence [2], et pour le faire, ils se référaient aux décisions ecclésiastiques, rappelées par le cardinal de Sainte-Croix, et ils suivaient l'exemple des Pères orthodoxes, *orthodoxorum Patrum exempla secuta* (*synodus*).

1. Jules Didiot, *Commentaire historique de la IV^e session du concile de Trente*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1889, t. LIX, p. 492-493; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 247-255; Id., *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 16-17; A. Durand, *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, 5 février 1902, p. 347; G. Cereseto, *Tre classi di dottori. Questioni circa gli Autori e la Data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco*, Monza, 1903, p. 149; E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Authenticité*, Paris, 1903, t. I, col. 2592-2593; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, 1903, t. I, p. 456-457.

2. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 51-53; Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 30-32, 434-435, 478-480.

Toutefois, bien que les Pères de Trente n'aient pas défini l'authenticité littéraire des Livres Saints, ils ont clairement manifesté qu'ils l'admettaient, puisque quelques-uns voulaient même la définir. Pour désigner les Livres Saints, qui sont une des sources de la révélation divine, ils ont employé les appellations usuelles, fondées sur la tradition ecclésiastique, et, en les employant, ils affirmaient positivement, sans cependant en faire l'objet de leur définition, et ils proposaient comme une doctrine sûre et certaine l'authenticité littéraire des livres, dont ils nommaient les auteurs. Quoique donc leur affirmation ne s'impose pas comme devant être tenue de foi catholique, elle est cependant un témoignage imposant de la tradition ecclésiastique touchant l'authenticité de plusieurs livres canoniques. On ne serait pas hérétique, si on niait l'authenticité des livres dont les auteurs sont nommés; on serait, au moins, téméraire à la contester publiquement, sans de bonnes raisons et par mépris pour l'autorité de l'Église enseignante [1].

1. J. Didiot. *Commentaire historique*, etc., *loc. cit.*, p. 492-493.

# CHAPITRE II

## LA THÈSE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE EST-ELLE DE FOI DIVINE, OU, AU MOINS, THÉOLOGIQUEMENT CERTAINE?

Une vérité est objet de foi divine, lorsqu'elle est révélée, c'est-à-dire enseignée par Dieu aux hommes. Or, la révélation divine est contenue dans un double dépôt : l'Écriture et la tradition. La question est donc de savoir si l'authenticité mosaïque du Pentateuque est exprimée dans l'Écriture et la tradition comme une vérité révélée par Dieu.

Nous avons précédemment étudié les témoignages des deux Testaments et de la tradition ecclésiastique relatifs à cette authenticité. Il ne s'agit plus que de se demander s'ils suffisent à faire de l'authenticité mosaïque du Pentateuque une vérité révélée par Dieu.

### ARTICLE PREMIER

### D'après l'Écriture.

Quelques théologiens catholiques pensent que cette authenticité est une vérité révélée par Dieu lui-même, puisqu'elle est consignée dans les Livres Saints sous la

garantie de l'inspiration. Ils ne le concluent pas cependant directement des témoignages du Pentateuque lui-même et de la plupart des livres de l'Ancien Testament, dans lesquels l'authenticité mosaïque n'est pas explicitement affirmée. Ces livres de l'ancienne alliance affirment seulement que Moïse a écrit des parties du Pentateuque actuel, et notamment le Deutéronome, au moins sa législation. Ceux qui parlent du livre ou de la loi de Moïse ne sont pas tous formels pour attribuer à Moïse la rédaction du Pentateuque entier, même lorsqu'ils visent ce livre; ils disent seulement que la législation divine, contenue dans le Pentateuque, a été donnée aux Israélites par le ministère de Moïse. C'est là une vérité explicitement révélée. Cependant des auteurs de l'Ancien Testament attribuent réellement à Moïse l'ensemble du Pentateuque, et les exégètes, qui estiment que les Mémoires d'Esdras et de Néhémie et l'auteur du livre des Paralipomènes parlent du Pentateuque comme d'un écrit de Moïse, y reconnaissent une vérité garantie par l'autorité du Saint-Esprit et par conséquent appartenant au trésor de la révélation. Mais d'autres n'y reconnaissent pas une affirmation assez explicite pour que la composition par Moïse soit, de ce chef, une vérité de foi divine [1].

On attache plus d'importance aux paroles de Jésus-Christ et des apôtres. Les uns y voient une affirmation directe de l'authenticité mosaïque du Pentateuque et un enseignement formel de Notre-Seigneur et des écrivains inspirés du Nouveau Testament, puisque Jésus et ses apôtres, en parlant du Pentateuque, le désignaient sous le nom de Moïse conformément au sentiment commun des Juifs de leur époque [2]. Cette authenticité, énoncée

1. F. Prat, *Le code du Sinaï*, p. 62.
2. Cereseto, *Tre classi di dottori*, p. 155-157; *Ipotesi del P. Humme-*

sinon explicitement en termes propres, du moins implicitement et en termes équivalents, est donc, à leur jugement, une vérité de foi divine, appartenant à la révélation de la nouvelle alliance [1].

Pour écarter cette conclusion, quelques critiques modernes pensent que, si Jésus et ses apôtres ont parlé du Pentateuque, comme si le Pentateuque avait été écrit par Moïse, ils n'avaient pas cependant affirmé ou enseigné l'authenticité mosaïque de ce livre. Les critiques rationalistes et quelques protestants orthodoxes soutiennent que le Sauveur a sur ce point partagé l'erreur commune. Dans le domaine de l'ordre historique et littéraire qui n'a aucun rapport essentiel avec la révélation divine de l'ancienne alliance, « pas plus qu'en matière d'astronomie, de physique, de sciences naturelles et d'archéologie, Jésus n'a jamais prétendu à des connaissances inaccessibles aux hommes de son temps et de sa race [2]. » Les critiques catholiques, qui n'admettent pas l'erreur en Jésus, disent que Jésus n'a pas traité la question. Il était venu sur terre pour prêcher la vérité, et non pour résoudre les problèmes littéraires. Du reste, le problème littéraire de l'origine du Pentateuque ne se posait pas. Les Juifs croyaient à l'origine mosaïque du livre. Jésus et les apôtres, en parlant du Pentateuque, en ont parlé comme tout le monde, sans affirmer ni redresser le sentiment commun [3]. Ils s'accom-

*lauer e di altri autori moderni su l'autenticita del Deuteronomio di Mosé*, Gênes, 1904, p. 227; Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 70.

1. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1901, p. 34. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, part. I, Paris, 1887, p. 35-38.

2. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. I, p. 237.

3. J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 23; A. Loisy, *Études bibliques*, p. 109-111.

modaient à l'opinion régnante, ou, raisonnant d'après les idées de leurs contemporains, ils parlaient comme eux. En citant Moïse, Jésus l'entendait en apparence comme les scribes et les sadducéens. Pour juger de la valeur de cette distinction, il ne suffirait pas, comme on l'a fait, de pousser une exclamation indignée, car tous les exégètes catholiques reconnaissent que le Sauveur a quelquefois raisonné d'après l'opinion de ses contemporains ou même d'après les erreurs de ses adversaires, maniant ainsi l'argument dit *ad hominem* [1]. Il faudrait discuter la justesse de cette distinction, établie entre enseigner une chose et simplement parler d'une chose, dans son application à l'authenticité littéraire des écrits inspirés. Disons seulement que, suivant ces vues nouvelles très discutables, cela seul serait révélé sans mélange d'erreur et appartiendrait au domaine de la foi divine, qui serait enseigné dans l'Écriture : ce qui est simplement énoncé serait inspiré, puisque l'inspiration s'étend à tout dans la Bible, mais ne serait pas objet de foi divine ni même intégralement exact sans être toutefois formellement erroné. Or les théologiens admettent généralement, et avec raison, que tout ce qui est inspiré appartient à la révélation publique et chrétienne, soit directement pour les vérités dogmatiques et morales et tout ce qui leur est connexe, soit indirectement pour tous les autres énoncés bibliques, et que, par conséquent, tout énoncé biblique est exempt

1. Citons un exemple, se rapportant précisément à notre sujet. Pour expliquer la parole : *Si autem illius (Moysi) litteris non creditis, quomodo verbis meis creditis?* Joa., v, 47, le P. Knabenbauer dit : *Argumentum est, ut Toletus dicit, a majore negative, non absolute, sed secundum opinionem illorum*, etc. *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 221. Cf. J. Lagrange, *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 101-103.

d'erreur [1]. Concluons donc, en application de cette doctrine commune, que si Notre-Seigneur et les apôtres ont formellement parlé du Pentateuque ou, au moins, de certaines parties déterminées, comme œuvre de Moïse, cette vérité serait révélée et de foi divine. Mais le P. Lagrange et M. Loisy disent que Notre-Seigneur et ses apôtres n'ont pas parlé *ex professo* de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Cette question littéraire ne se posait pas pour eux. Notre-Seigneur n'avait pas à y répondre et les apôtres ne l'ont pas résolue. En employant la dénomination usuelle, ils ne tranchaient pas cette question et ils n'imposaient pas aux chrétiens l'obligation d'admettre comme vérité révélée l'origine mosaïque de ce livre. Il serait peut-être plus simple de répéter ici la remarque du P. Prat, et de dire que le titre : *Moïse*, donné au Pentateuque ne signifierait pas nécessairement un livre écrit par Moïse, mais pourrait désigner le livre qui contient l'histoire de Moïse ou la législation mosaïque. Des exégètes récents reconnaissent trop aisément que, même en admettant que Jésus et ses apôtres parlaient du Pentateuque conformément au sentiment des Juifs qu'ils partageaient, leur pensée propre, insérée dans un livre inspiré, ne devient pas par là objet de la révélation chrétienne, et par conséquent objet de foi divine, s'ils n'ont pas voulu l'enseigner explicitement.

Si on pouvait admettre cette position, on conclurait avec le P. Lagrange : « Les textes bibliques ne prouvent donc pas que Moïse a rédigé le Pentateuque. » Par suite, l'authenticité mosaïque du Pentateuque entier ne serait pas une vérité de foi divine. Mais si on soutient,

1. L. Billot, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 110-115.

comme on le fait communément, que Notre-Seigneur et les apôtres, en parlant du Pentateuque conformément au sentiment des Juifs, leurs contemporains, ont partagé ce sentiment, leur pensée propre, insérée dans un livre inspiré, devient, au moins indirectement, objet de la révélation publique et chrétienne et, par suite, objet de foi divine. De la sorte, l'authenticité mosaïque du Pentateuque serait formellement énoncée dans la Bible et devrait être acceptée sur le témoignage de Dieu révélateur.

M. Magnier s'est efforcé de prouver, par une autre voie et dans une série de raisonnements, que l'authenticité des Livres Saints, inséparable, selon lui, de leur canonicité, était comme cette dernière une vérité de foi divine. A son sentiment, en effet, « l'attribution des Écritures aux auteurs dont Dieu s'est servi comme d'instrument pour les faire, a été au début de leur canonisation une vérité de foi [1]. » Voici pourquoi : « L'inspiration ne peut être crue que sur le témoignage indubitable de Dieu. Or, qui rendra ce témoignage avec une vérité qui s'impose, sinon celui-là même que Dieu a choisi pour être son instrument... Lui seul a pu apprendre cette merveille (de son inspiration) à l'Église et la déclaration qu'il en faisait a dû être marquée par la toute-puissance divine d'un signe éclatant de véracité. » L'écrivain inspiré a eu conscience de son inspiration et l'a affirmée. « Moïse et les prophètes ont donc connu la grâce de l'inspiration dont ils ont été favorisés, et ce sont eux qui, à leur tour, en ont donné la connaissance au peuple. Moïse a promulgué le Pentateuque comme livre divin. » Les miracles accomplis par lui prouvaient

1. *Éclaircissements exégétiques*, p. 10.

la véracité de sa parole et donnaient à son affirmation le sceau de la vérité divine. Cela étant, on ne peut séparer dans la foi le livre reçu comme divin, de l'auteur qui a été inspiré pour l'écrire. « Les Juifs en recevant les livres de Moïse et des prophètes étaient obligés de croire que Moïse et les prophètes, auteurs de ces livres, n'y avaient point mis leurs pensées, mais uniquement celles de Dieu. » L'attribution des Écritures à leurs auteurs, étant de foi à l'origine, devint une vérité de foi traditionnelle, lorsqu'elle fut conservée dans le souvenir des fidèles et enseignée par l'Église. « C'était donc une vérité révélée pour les Juifs de toutes les époques que Moïse a écrit le Pentateuque [1]. » Notre-Seigneur supposa manifestement cette révélation dans les diverses discussions, où, pour établir sa propre autorité, il invoque celle de Moïse, qui était reconnue par ses adversaires. Il a ainsi légué à l'Église chrétienne la tradition divine ferme et éclatante, reçue par la Synagogue, que le Pentateuque en son entier et en ses moindres détails était l'œuvre de Moïse, le législateur d'Israël [2].

Le raisonnement de M. Magnier repose sur une base contestable et fragile. Il présuppose un critérium de l'inspiration et de la canonicité que la majorité des théologiens tient pour inadéquat, au moins pour l'ensemble des Livres Saints. Sans doute, l'inspiration, étant un fait divin, a besoin d'être révélée par Dieu pour s'imposer à notre foi. Mais cette révélation n'a pas été faite directement aux auteurs inspirés; au moins, on n'en a pas la preuve. *Hæc Dei revelatio* (nécessaire pour faire connaître l'inspiration d'un livre) *in inspiratione ipsa non clauditur, cum nullus Scripturæ liber existat qui*

1. *Études sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris 1892, p. 122-123.
2. *Éclaircissements exégétiques*, p. 7-10.

*de se tanquam divinitus inspirato testimonium ponat. Imo, licet apponeret, nondum fuisset satis, saltem quantum ad omnes indiscriminatim tam Veteris quam Novi Testamenti libros, quia semper indiguisset authenticari ministerio eorum qui totius doctrinæ revelatæ promulgatores a Deo sunt constituti, cujusmodi fuerunt quoad nos, post Christum Dominum, soli apostoli* [1]. Sous l'ancienne alliance, la déclaration du témoignage divin relatif à l'inspiration des Livres Saints se faisait vraisemblablement par le ministère des prophètes [2]. Mais cette révélation chez les Juifs n'est pas nécessaire; la révélation divine, exigée pour déterminer le canon intégral des Écritures, nous est manifestée par la tradition apostolique. *Hæc revelatio et traditio apostolica non necessario supponit revelationem et traditionem jam præexistentem penes Judæos in Veteri Testamento* [3]. D'ailleurs, le critérium imaginé par M. Magnier, quoique valable s'il s'était produit dans les conditions indiquées, n'est pas vérifié dans la plupart des cas. Le nom des auteurs de beaucoup de livres de l'Ancien Testament est ignoré. Une partie des Juifs, ceux de Palestine, au temps de Notre-Seigneur, ne recevaient pas comme divins les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et le cardinal Franzelin [4] a dit à leur sujet : *In Veteri Testamento propositio divini testimonii vel non exstabat, vel certe complenda et confirmanda erat per*

1. L. Billot, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 54-55. Cf. Perrone, *Tractatus de locis theologicis*, part. II, c. II, dans *Prælectiones*, édit. Migne, Paris, t. II, col. 1099; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura, De Scripturis*, th. VI et VII, 3e édit., Rome, 1882, p. 383-396; E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Canon des Livres Saints*, Paris, 1904, t. II, col. 1555-1569.

2. C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, p. 79-80.

3. Franzelin, *op. cit.*, p. 438.

4. *Ibid.*, p. 440.

*novam revelationem.* Enfin le P. Billot[1] conclut de la doctrine sur l'inspiration : *Apertissime fluit ex præmissis, personam hagiographi, quæ aut qualis fuerit, plane accidere in ordine ad inspirationis effectum, ac per hoc, esse penitus indifferentem relate ad dogma quo omnes et singuli libri in indice Tridentino recensiti credendi sunt sacri et canonici*[2]. On ne peut donc pas prouver par le raisonnement de M. Magnier que Jésus-Christ et les apôtres ont enseigné comme vérité de foi divine l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

## ARTICLE DEUXIÈME

### D'après la tradition catholique.

Pour prouver que l'authenticité mosaïque du Pentateuque rentre dans le domaine de la révélation divine, on en appelle à l'enseignement unanime de la tradition catholique. « L'Église a toujours admis que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse ; les Pères l'ont dit et répété, en se fondant sur la tradition juive, mais la vraie, consignée dans les Livres Saints, en se fondant encore sur l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres. » Leur témoignage unanime ne peut être faux, parce qu'il porte sur un fait qui appartient au dépôt de la révélation : la rédaction du Pentateuque par Moïse relève de la révélation, et nous vient affirmée par elle dans l'Écriture authentique[3].

1. *De inspiratione*, p. 61.

2. « L'origine humaine d'un livre se trouverait impliquée dans le fait de sa canonicité, si on venait à établir qu'il a été admis dans le canon, précisément à cause de la persuasion où était l'Église primitive d'avoir affaire à l'œuvre d'un apôtre. C'est peut-être le cas de l'Apocalypse. » A. Durand, *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, 5 février 1902, p. 347.

3. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, p. 33-34. Cf. Cereseto, *Tre classi di dottori*, p. 148-149.

Si ces affirmations sont certaines, l'adhésion à l'authenticité mosaïque du Pentateuque s'impose à tous les chrétiens. En effet, lorsque les saints Pères s'accordent unanimement à présenter une doctrine comme révélée ou comme s'imposant à notre croyance, cette doctrine doit, de l'aveu de tous les catholiques, être regardée comme faisant partie de l'enseignement de l'Église. Les Pères parlent alors comme *témoins de la foi* de l'Église et de la tradition catholique, et non comme *docteurs privés*. Mais, pour que leur enseignement présente ce caractère et ait cette autorité, deux conditions sont requises : 1° qu'il soit proposé par l'unanimité morale des Pères, c'est-à-dire par la plupart de ceux qui ont eu à s'en occuper ; 2° qu'ils adhèrent à la vérité enseignée par eux, parce qu'ils la regardent comme faisant partie de l'enseignement traditionnel de l'Église, c'est-à-dire comme révélée ou se rattachant à la rélévation. Quand ces deux conditions sont vérifiées, on se trouve en présence d'un enseignement qui appartient à la foi et auquel on est tenu d'adhérer. Toute la question est donc de savoir si elles sont remplies au sujet de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

L'unanimité morale des Pères à reconnaître le Pentateuque comme l'œuvre de Moïse n'est guère contestable.

Le R. P. Lagrange l'a cependant contestée : « L'unanimité, dit-il [1], n'est déjà plus absolue lorsqu'il s'agit de l'étendue de ce qui est attribué à Moïse. Quelques-uns (des Pères) ont été conséquents ; ils veulent que Moïse ait écrit, comme prophète, même le récit de sa mort. En général, on le donne à Josué, sans aucune raison traditionnelle, simplement parce que cela paraît

1. *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 25.

plus plausible. Quelques-uns vont plus loin et admettent des gloses; voilà une porte ouverte à la critique interne. » On désirerait des noms et des références précises. Philon, *De vita Moysis*, l. III, et Josèphe, *Ant. jud.*, l. IV, c. VIII, 48, attribuaient à Moïse le récit de sa propre mort. Voir p. 226, 227. Des rabbins ont pu le penser aussi. Quel Père a partagé leur sentiment? On ne peut citer qu'Origène [1]. En faveur de gloses insérées, on pourrait citer saint Jérôme, expliquant les mots : *usque in hodiernum diem*. Voir p. 232. Ces restrictions, fussent-elles plus nombreuses, n'atteignent pas la substance du Pentateuque actuel et ne prouvent rien contre le sentiment unanime des Pères touchant l'origine mosaïque de ce livre. Si la porte est ainsi ouverte à la critique interne, il n'en résulte pas que toutes les hypothèses des critiques modernes aient libre passage par cette porte que nous ne voulons pas fermer. Le légitime emploi de la critique interne n'autorise pas les abus commis en son nom.

Le même critique a voulu introduire une interruption de plus de cent ans dans la tradition patristique qui attribuait le Pentateuque à Moïse, puisque beaucoup de Pères, sur la foi du IVe livre (apocryphe) d'Esdras, XIV, 21 sq., ont admis qu'Esdras avait reconstitué par inspiration divine tous les Livres Saints détruits dans l'incendie du Temple de Jérusalem [2]. Mais, alors même il n'y avait pas réellement interruption dans la tradition, puisque les Pères, qui adoptaient cette opinion, continuaient à croire et à affirmer que le Pentateuque, détruit, puis restitué par Esdras, avait été écrit par Moïse lui-même. « Si l'*Énéide* venait à se perdre et qu'un

1. *Cont. Cels.*, l. II, n. 54, *Pat. Gr.*, t. XI, col. 884.

2. *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 26. Cf. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. I, p. 239.

savant latiniste nous rendît ce poème de mémoire, l'*Énéide* ne serait-elle pas toujours l'œuvre de Virgile [1] ? »

Mais il est plus important d'examiner si le témoignage unanime des Pères remplit la seconde condition nécessaire pour que l'attribution du Pentateuque à Moïse s'impose à notre foi. Présentent-ils cette attribution comme appartenant à la révélation ou comme étant enseignée par l'Église ? Le P. Méchineau assure que les Pères ont dit et répété que le Pentateuque était de Moïse, en se fondant sur la tradition juive, consignée dans les Livres Saints, et sur l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres. Quel qu'ait été le fondement implicite de leur sentiment, les Pères ont rarement exprimé les bases de leur croyance. Le P. Cereseto [2] a pu citer deux Pères qui l'avaient fait : saint Hilaire de Poitiers, parlant des livres, *quos a Moyse atque prophetis scriptores esse Hebræorum religio tradebat* [3], et saint Isidore de Séville, désignant les auteurs des livres de l'Ancien Testament *secundum Hebræorum traditionem* [4]. Ajoutons-y Junilius, qui connaît les auteurs des Livres Saints par trois voies différentes : *aut ex titulis et proœmiis, ut propheticos libros et apostoli epistolas; aut ex titulis tantum, ut evangelistas; aut ex traditione veterum, ut Moyses traditur scripsisse quinque primos libros historiæ, cum non dicat hoc titulus nec ipse referat : Dixit Dominus ad me, sed quasi de alio : Dixit Dominus ad Moysen*, etc. [5]. Il n'y a en

1. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, p. 33.

2. *Tre classi di dottori*, p. 158-159 ; *Ipotesi del P. de Hummelauer*, p. 228.

3. *De Trinitate*, l. I, n. 5, *Pat. Lat.*, t. x, col. 28.

4. *De Ecclesiæ officiis*, l. I, c. xii, n. i, *Pat. Lat.*, t. lxxxiii, col. 747.

5. *De partibus divinæ legis*, l. I, c. viii, *Pat. Lat.*, t. lxviii, col. 20 ; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, p. 480. Après avoir cité encore le livre de Josué, dont l'auteur est connu par la tradition, Junilius ajoute : *Sciendum præterea quod quorumdam librorum pe-*

cela rien d'étonnant. Personne à leur époque ne niait l'origine mosaïque du Pentateuque : personne n'en doutait. Les Pères partageaient la croyance commune ; ils la manifestaient à l'occasion, mais sans en indiquer les bases théologiques, et ceux qui exposent ces bases de leur croyance ne s'appuient que sur la tradition juive.

Nous sommes donc en présence d'un cas où la pensée des Pères n'est pas nettement exprimée, et il y a lieu de se demander si l'attribution du Pentateuque à Moïse est à leurs yeux une opinion libre dans laquelle ils se rencontrent unanimement, ou une doctrine obligatoire. Le P. Lagrange a rapporté à ce sujet la règle fixée par Melchior Cano : « Dans les questions qui n'appartiennent pas du tout à la foi, l'autorité de tous les saints Pères est un argument probable, non une preuve certaine [1]. » Et il en a fait l'application à la tradition des Pères touchant l'origine mosaïque du Pentateuque. Tandis que la tradition historique, qui reconnaît Moïse comme le législateur d'Israël, appartient à la foi, parce qu'elle est à la base de l'histoire du salut en Israël et par Israël, la tradition littéraire, qui rapporte que Moïse a rédigé le Pentateuque, n'appartient pas à la foi. Elle n'a donc pas une autorité décisive, et d'après la règle de Cano, l'unanimité des Pères ne la rend que probable. Pour prouver que cette tradition littéraire n'appartient pas à la foi, le P. Lagrange remarque qu'en *matière littéraire*, la tradition des Pères n'a pas la même autorité qu'en matière dogmatique. « On ne voit pas qu'ils soient sur ce

*nitus ignorantur auctores, ut Judicum et Ruth et Regum III ultimi et cætera similia ; quod ideo credendum est divinitus dispensatum, ut alii quoque divini libri non auctorum merito, sed Sancti Spiritus gratia tantum culmen auctoritatis obtinuisse noscantur.*

1. *De locis theologicis*, l. VII, c. III, n. 4, *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. I, col. 372, cité dans la *Revue biblique*, 1898, p. 24.

point les simples rapporteurs de la tradition des apôtres. Ils ont suivi les opinions juives, victimes trop souvent de la manie pseudépigraphique qui régnait alors dans le monde juif[1]. » « Que le sentiment des Pères ait pu s'égarer en matière d'authenticité, ajoute le P. A. Durand[2], on le comprend sans peine quand on réfléchit qu'ils ont donné à ces matières une attention distraite. »

M. Loisy[3] a adopté en partie les vues du P. Lagrange. Il a distingué, lui aussi, la tradition mosaïque de l'attribution rédactionnelle du Pentateuque à Moïse; il n'admet pas l'expression de tradition littéraire, parce qu'il n'y a pas de tradition positive sur le problème littéraire du Pentateuque. Puis, après avoir déclaré que la rédaction spéciale du Pentateuque par Moïse n'est pas comprise dans le dépôt de la révélation, puisqu'elle n'est pas affirmée formellement dans l'Écriture, il conclut que l'unanimité des Pères ne prouve plus rien. « Et nous savons du reste que cette unanimité n'existe pas, que les Pères n'ont jamais discuté le problème dont il s'agit, n'ont jamais formulé de conclusion dogmatique sur le sujet, en un mot, que non seulement ils n'ont pas considéré l'authenticité mosaïque du Pentateuque comme appartenant à l'objet propre de la révélation, mais qu'ils n'ont pas même abordé ni soupçonné ce problème spécial, et n'ont pas eu, par conséquent, l'intention de le résoudre[4]. »

Mais la règle énoncée par Melchior Cano et l'application qui en a été faite à l'origine mosaïque du Pentateuque, sont-elles justes? Franzelin a critiqué l'assertion de Cano. Le principe que, dans les questions qui n'appar-

1. *Revue biblique*, 1898, p. 27.
2. *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, 5 février 1902, p. 348.
3. *Études bibliques*, p. 98-99, 103, 106.
4. *Ibid.*, p. 111.

tiennent pas à la foi, l'autorité des saints Pères n'est que probable, ne doit pas, selon lui, s'appliquer à toutes les matières qui touchent à la religion. « Si l'on était certain, dit-il en substance, qu'une doctrine n'appartient pas à la foi, il faudrait bien admettre que les Pères qui l'ont enseignée unanimement exprimaient une simple opinion; mais, comme ce qui est en cause est de savoir si cette doctrine appartient à la foi, il ne faut pas en juger *a priori ex præsumpto discrimine inter res quæ ad fidem pertineant, et quæ non pertineant,* mais par la manière dont les Pères la présentent. » S'ils disaient nettement que la doctrine qu'ils affirment appartient à la foi de l'Église, on serait hérétique d'aller à l'encontre de leur sentiment unanime. *Si consensus existat in doctrinam vel doctrinæ explicationem tanquam religiosam seu theologicam et veram, quin tamen satis appareat, utrum eam proponant tanquam doctrinam fidei,... contra hujusmodi communem doctrinam repugnare erroris vel temeritatis nota plerumque non carebit*[1]. M. Vacant, qui approuve la règle de Franzelin, y ajoute cependant cette observation : « Si les Pères semblaient affirmer unanimement une doctrine religieuse que l'Église a laissé discuter librement dans les siècles suivants, il faudrait penser que les affirmations des saints Pères exprimaient de simples opinions, et qu'elle ne remplissait pas la première condition exigée pour l'unanimité morale dans l'enseignement; car un dogme qui a été proposé à la foi des fidèles ne peut jamais ensuite se transformer en opinion libre [2]. »

Voilà pour le principe. Quant à son application à

1. *Tractatus de divina traditione et Scriptura, De traditione*, th. xv, 3e édit., Rome, 1882, p. 176-178.

2. *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 115.

l'origine mosaïque du Pentateuque, elle repose sur la théorie des critiques modernes, suivant laquelle, si l'inspiration et la canonicité des Écritures sont l'objet direct du témoignage que l'Église rend aux Livres Saints, c'est-à-dire une question de foi, l'origine humaine des livres inspirés est, de soi, une question d'histoire ou de critique [1]. Toutefois, ces critiques ne nient pas que, quoique l'attribution de tel livre à tel auteur soit un fait d'ordre commun attesté par l'Église comme témoin historique, il n'appartienne à l'Église de décider si cette attribution n'est pas, pour certains livres, liée si étroitement à la foi qu'elle doive être considérée en même temps comme relevant de la tradition dogmatique et de la tradition historique. En effet, l'autorité historique des Écritures n'est pas du tout indifférente à la religion, et sans la certitude historique du témoignage scripturaire toute la démonstration évangélique et l'apologétique chrétienne rouleraient dans un cercle vicieux [2]. C'est pourquoi, tout en contestant l'attribution de tel livre à tel auteur, ces critiques ne voulaient pas diminuer l'autorité historique du livre; ils croyaient la mettre plutôt dans son vrai jour et la garantir ainsi contre les attaques des rationalistes. Selon eux, la valeur testimoniale du livre importe nécessairement à la démonstration chrétienne : l'attribution du livre à tel auteur n'est pas indispensable à cette démonstration; aussi peut-on la contester, sans détriment pour la foi, quand elle n'est pas suffisamment garantie. Or, si l'autorité historique du Pentateuque importe à la

1. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 253-254 ; *Études bibliques*, p. 17, 107 ; F. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 99-127. Voir à l'encontre L. Billot, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 61-67 ; Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, p. 13-26.

2. A. Loisy, *op. cit.*, p. 17-103

foi, son attribution à Moïse n'y a pas un égal rapport. Au contraire, la composition du Pentateuque par Moïse n'est pas un point d'histoire intéressant la foi. Elle n'a jamais été une tradition de foi, puisqu'elle n'est pas dans l'Écriture l'objet d'un enseignement formel qui s'impose à la foi. Si elle n'a pas été une tradition de foi, l'unanimité des Pères ne l'a pas rendue de foi. Les Pères n'ont enseigné comme de foi que l'histoire mosaïque : Moïse a existé; Moïse a été le fondateur du peuple et de la religion israélites; Moïse a été l'organe de la révélation qui se continue dans les prophètes; ils n'ont pas enseigné comme de foi : Moïse a écrit le Pentateuque [1].

Le P. de Hummelauer [2] dit de même que les Pères de l'Église, pour affirmer l'authenticité des livres de l'Ancien Testament, n'ont pas été l'écho d'une tradition divine, qui, venant de Jésus-Christ par les apôtres, devrait être acceptée de foi divine, mais seulement d'une tradition humaine qu'il faut recevoir de foi historique et que par conséquent on peut discuter, compléter et même réformer. Pour ces livres, ils n'ont connu qu'une tradition juive, d'autorité exclusivement humaine.

S'il en était ainsi, si la question n'était pas du domaine du dogme et de la foi, le témoignage unanime des Pères ne rendrait pas certaine l'attribution du Peutateuque à Moïse. Cependant cette attribution garantit la crédibilité du livre, qui, elle, intéresse la foi.

Il reste toutefois encore une dernière question à élucider, celle de l'autorité du concile de Trente. Si nous n'avons pas regardé le décret *Sacrosancta* comme une définition dogmatique de l'authenticité littéraire des

1. A. Loisy, *loc. cit.*, p. 98, 103, 106-112.

2. *Josue*, Paris, 1903, p. 85-89; *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 118-119.

Livres Saints, nous avons reconnu qu'il contenait un témoignage imposant de la tradition ecclésiastique touchant l'authenticité des livres dont les auteurs sont nommés. Il y a donc lieu de se demander avec le P. Lagrange : « La tradition des Pères aurait-elle été fixée par le concile de Trente? » Voici sa réponse. Bien que le concile n'ait pas tranché la question d'authenticité, cependant, en nommant le Pentateuque de Moïse, il a du moins exprimé son opinion sur ce fait. « Mais quand il serait vrai de dire qu'il ait posé une règle disciplinaire sans le dire, on ne peut étendre la mesure au delà de ce qui se pratique pour l'Épître aux Hébreux, dont l'origine a été discutée dans ce concile. » Si l'authenticité paulinienne de cette lettre a été discutée librement depuis le concile, l'authenticité mosaïque du Pentateuque peut l'être [1].

M. Loisy avait traité plus longuement cette dernière question [2]. Le concile n'a pas défini l'authenticité des Livres Saints; il a cependant donné à son sujet un précepte doctrinal, non pas exprimé formellement, puisque le concile ne prescrit rien d'une manière explicite, mais une invitation autorisée, équivalente à un ordre, puisqu'il traçait à l'enseignement une règle pratique. Il a donc proposé l'authenticité des Livres Saints comme une doctrine sûre [3], que l'on devra suivre dans l'enseignement public, bien qu'il n'en garantisse pas infailliblement la certitude. Les Pères ont-ils considéré la question d'authenticité comme n'appartenant pas, en elle-même et directement, à l'objet de la révélation, ou bien ont-ils

1. *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 27-28.
2. *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 253-260.
3. « Dans le sens théologique, où *doctrina tuta* n'est pas synonyme de *doctrina certa*. » Note de M. Loisy.

senti que, par défaut d'informations suffisantes et certaines, cette question ne pouvait être tranchée, sur tous les points d'une manière absolue? On ne saurait le dire. « Dans ces conditions, l'enseignement du concile touchant les auteurs des livres bibliques s'imposait à toute l'Église comme une doctrine que l'on ne pouvait contester publiquement, même dans les détails, sans être pour le moins téméraire. S'imposait-elle également à l'obéissance intérieure, au point d'obliger un homme versé dans l'ancienne littérature ecclésiastique à croire que tous les livres de la Bible sans exception aucune sont des auteurs à qui le concile les attribue, en sorte que, si le savant dont nous parlons avait douté pour son compte que l'Épître aux Hébreux, par exemple, fût de saint Paul, il aurait dû néanmoins l'accepter sans hésitation comme paulinienne, sur la foi du décret conciliaire? On aurait tort, je crois, de l'affirmer. » Est-il possible « que, parmi les livres dont le concile a nommé les auteurs, il s'en trouve quelqu'un dont le titre ne soit pas à prendre à la rigueur, ou soit même à rejeter absolument? Dans le siècle qui a suivi le concile de Trente nous voyons que l'on a interprété dans un sens relativement large l'attribution du Pentateuque à Moïse. Bellarmin dit sans hésiter qu'Esdras a donné aux livres de la Loi leur forme définitive [1]. Il ne pensait donc pas que le concile, en désignant Moïse comme auteur du Pentateuque, obligeât d'imputer au législateur hébreu la rédaction complète des cinq livres qui portent son nom ». Remarquons en passant que Bellarmin ne doute pas de l'authenticité mosaïque du Pentateuque; il parle seulement de la nature de cette authenticité pour l'état

1. *Controversiæ*, Milan, 1721, t. I, p. 166.

actuel du texte, n'attribuant à Esdras qu'un travail de revision et l'addition du dernier chapitre du Deutéronome et de quelques détails. M. Loisy signale les discussions postérieures au concile, sur l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, et il conclut : « Il suit de là que l'enseignement du concile touchant l'authenticité des Livres Saints n'a pas été, en fait, interprété à la rigueur. » Le concile n'a pas donné, à proprement parler, un enseignement ; il imprimait plutôt une direction à l'opinion catholique. Il n'est donc pas défendu de discuter les attributions des Livres Saints aux auteurs nommés dans le décret. « Toute la question se réduit à savoir s'il y a des motifs graves de penser que l'attribution de tel livre à tel auteur n'est pas à prendre à la rigueur ou qu'elle n'est pas certaine, ou même qu'elle n'est aucunement fondée. » M. Loisy montre ensuite par des exemples concrets qu'en face des protestants, le concile a dû adopter officiellement la tradition des derniers siècles touchant l'origine de chacun des livres canoniques. « La déclaration du concile se trouve ainsi proportionnée aux besoins du temps ; elle apparaît, par certains côtés, comme une mesure disciplinaire sur l'application de laquelle il est possible de se relâcher, si les circonstances ne sont plus les mêmes. Sans doute l'enseignement du concile de Trente sur l'authenticité des Livres Saints, pris dans son ensemble, garde encore et gardera toute sa force ; mais peut-être conviendrait-il aujourd'hui de ne pas trop insister sur certains détails. » Finalement, la déclaration de Trente touchant les auteurs des Livres Saints n'est ni une définition, ni même une doctrine expressément formulée : c'est seulement une « direction donnée à l'enseignement chrétien, direction qui était, à certains égards, nécessitée seulement par les circonstances,

et qui peut être modifiée sur tel ou tel point, pour se conformer aux besoins des temps nouveaux ».

A notre avis, le concile de Trente, n'ayant pas fait une déclaration explicite au sujet de la tradition ecclésiastique en cette matière et ne s'étant appuyé sur elle qu'implicitement, il n'a rien changé à la valeur propre de cette tradition. La question reste donc de déterminer si cette tradition, empruntée aux Juifs, est une tradition purement littéraire, ou si, fondée sur la parole de Jésus et des apôtres, elle a été transmise dans l'Église avec un caractère doctrinal. Les Pères de Trente lui ont reconnu, au moins, un caractère religieux, en sorte qu'il serait, au minimum, téméraire de s'en écarter, de même que des autres points fixés par la tradition au sujet des livres canoniques.

### CONCLUSION DE CE CHAPITRE

Sur la question de savoir si l'origine mosaïque du Pentateuque appartient au domaine de la révélation et doit être crue de foi divine, nous avons rencontré trois sentiments différents :

1° Les uns disent que la question du Pentateuque n'est pas libre au point de vue de la foi et que l'authenticité mosaïque doit être affirmée avant tout examen. Ils prétendent que le fait de la rédaction du Pentateuque est fondé sur trois autorités irrécusables : *a*) la tradition judaïque consignée dans les Livres Saints; *b*) l'enseignement formel de Jésus-Christ et des apôtres; *c*) la tradition chrétienne et l'enseignement de l'Église. La première et la seconde de ces autorités font rentrer ce fait dans le domaine de la révélation divine, et il est légitime de penser que les Pères, admettant ce fait en s'appuyant sur la tradition juive, consignée dans les

Livres Saints, et sur l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres, l'ont admis et enseigné comme faisant partie du dépôt de la révélation et par conséquent s'imposant à la foi des chrétiens. Il est bien évident que si ces prémisses sont vraies, la conséquence s'impose : l'authenticité mosaïque du Pentateuque est révélée et doit être crue de foi divine. En effet, cette vérité, bien que n'étant pas *explicitement* révélée, le serait *implicitement* et *formellement*, exprimée qu'elle serait, sinon en termes exprès, du moins en termes équivalents, puisqu'elle se tirerait des formules révélées par simple explication et sans qu'il soit besoin de recourir à une déduction proprement dite. La négation de l'origine mosaïque du Pentateuque serait donc une erreur, opposée à une vérité révélée qui n'est pas dogmatiquement définie. Ainsi la proposition contradictoire serait *erronea in fide* [1].

2° D'autres, s'appuyant sur les mêmes arguments, tirent une conséquence différente. Des témoignages inspirés ils concluent sans hésitation que Moïse est, dans un vrai sens, l'auteur des cinq livres du Pentateuque. « C'est une vérité *de foi divine*, en tant qu'il s'agit de certaines parties déterminées de ces livres, pour lesquelles l'origine mosaïque est directement affirmée par la Bible. C'est au moins une vérité *certaine* (*theologice certum*), quant à l'ensemble du Pentateuque, pris dans sa substance; parce que c'est une conséquence qui se déduit nécessairement des textes dont nous avons indiqué la longue série. » La tradition catholique appuie et confirme cette conclusion [2]. Cette distinction est fondée sur la

1. Telle est la conclusion du P. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, p. 34.

2. J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse*, dans les *Études*, 1888, p. 327. Le même critique est revenu sur le même sujet dans la même

manière différente dont les deux parties de la thèse sont exprimées dans la révélation. La rédaction de quelques parties du Pentateuque par Moïse est *explicitement* révélée ; et par conséquent de *foi divine*. L'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est énoncée dans la révélation que *virtuellement*, parce qu'elle n'y est pas exprimée formellement : elle en est seulement tirée par déduction ou raisonnement. Or, la plupart des théologiens pensent qu'on ne saurait regarder comme la parole de Dieu, ni par conséquent croire sur son autorité (*de fide divina*), les vérités qui ne sont affirmées dans la révélation que d'une façon virtuelle. La rédaction du Pentateuque par Moïse se rattache donc à la révélation : elle est enseignée par l'Église dans son magistère ordinaire, au moins à ce titre ; elle est donc théologiquement certaine. Sa négation pourrait être dite *erronée*, ou au moins *téméraire*.

3° D'autres enfin pensent qu'aucune des autorités alléguées par les théologiens précédents ne présente la composition du Pentateuque par Moïse comme un point d'histoire intéressant la foi, et par suite que l'authenticité mosaïque de ce livre peut être librement débattue entre catholiques, comme toute opinion qui n'intéresse en rien la foi. C'est la dernière question qu'il nous reste à examiner brièvement.

Revue, janvier 1897, p. 122-123. Selon lui, la négation absolue de l'authenticité du Pentateuque serait une hérésie, puisqu'elle contredirait des affirmations formelles de l'Écriture, qui attribuent *expressément* à Moïse divers morceaux du Pentateuque. Mais la négation de l'authenticité mosaïque du Pentateuque entier n'est pas hérétique, car elle n'a jamais été l'objet d'une condamnation expresse de l'Église. C'est assez qu'elle soit contraire à toute la tradition catholique, comme elle l'est en effet, pour qu'elle soit à rejeter.

# CHAPITRE III

## L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE EST-ELLE LAISSÉE A LA LIBRE DISCUSSION DES CATHOLIQUES?

Depuis une dizaine d'années, un certain nombre d'exégètes et de critiques catholiques, prêtres ou religieux, dont la foi ne peut être suspectée, avaient exprimé publiquement, avec la tolérance de leurs supérieurs et sans avoir été, avant l'année 1906, blâmés ou repris par l'autorité du pape ou des évêques, que la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne s'imposait pas à la foi des chrétiens et pouvait être librement débattue et contestée, sans détriment pour la foi, parce qu'elle ne rentrait pas dans le domaine de la révélation divine[1]. On a pu déclarer solennellement que les critiques conservateurs progressistes, prouvant que les livres de l'Ancien Testament, les Psaumes, les Proverbes, les livres historiques des Juges, de Samuel et des Rois, semblent être le résultat d'un progrès religieux et litté-

1. Voir des indications précises dans Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 324-325; A. Loisy, *Études bibliques*, p. 79-126.

raire constant, on a pu, en présence de ces faits incontestables, se demander légitimement s'il n'en serait pas de même pour le Pentateuque; si ce livre, regardé par la croyance commune comme l'œuvre exclusive de Moïse, ne serait pas une collection de récits et de lois d'époques différentes, puisqu'on y découvre, de l'aveu des savants les plus conservateurs, la trace de nombreux documents. Si donc il était bien établi qu'il y a, dans ce livre, plusieurs documents, ceux que les critiques distinguent et dont la rédaction définitive devrait être reportée à une époque postérieure à Moïse, la foi serait-elle en péril? « Nous ignorons les auteurs et la date de composition de Josué, des Juges, des livres de Samuel, des Rois, des Paralipomènes; cette ignorance nous fait-elle douter de la véracité historique de ces récits? Nullement, pas plus que l'ignorance où nous sommes des auteurs de beaucoup de psaumes, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse, de Job, de Judith, de Tobie ne nous fait douter des vérités doctrinales ou morales que ces livres renferment. Notre foi n'est certes pas en péril en raison de cet anonymat; y serait-elle davantage si l'on prouvait que le Deutéronome est une rédaction récente d'anciennes lois d'époque mosaïque; que divers groupes de lois postérieures, civiles, morales et rituelles auraient été rattachées à l'œuvre primitive de Moïse? [1] »

Ces vues ont été discutées, il est vrai, et généralement rejetées. Néanmoins, il ne convient pas, me semble-t-il, de les repousser par la seule question préalable en disant que la cause est jugée. Leurs raisons ont été exposées déjà dans la discussion précédente. Nous allons rappeler les principales, car il faut les examiner de près.

1. Cité dans la *Revue biblique*, 1901, p. 469.

Le principal effort des critiques qui les soutenaient s'est porté sur la discussion des preuves des thèses précédentes, en vue de montrer que la question du Pentateuque n'est pas révélée dans l'Écriture, ni enseignée par l'Église comme certaine, mais qu'elle est libre au point de vue de la foi. Ils ont prouvé, et à juste titre, que la question n'a pas été définie par le concile de Trente. Ils ont cherché ensuite à démontrer qu'elle n'est ni de foi divine ni théologiquement certaine, en discutant, à leur manière qui n'est pas toujours exacte, le double témoignage de l'Écriture et de la tradition.

## ARTICLE PREMIER

### D'après l'Écriture.

Selon eux, le témoignage de la Bible ne fournit pas un enseignement formel de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

1° Les affirmations formelles du Pentateuque sur le rôle de Moïse comme écrivain se bornent à lui attribuer la rédaction de quelques récits. Si on veut les prendre rigoureusement à la lettre, elles prouvent en même temps que Moïse a écrit ces parties du Pentateuque et qu'il n'a pas écrit le reste, qui ne lui est pas attribué formellement.

Le Deutéronome est donné comme l'œuvre de Moïse, Deut., XXI, 24. Cette attribution doit être interprétée dans un sens large, mais réel. Elle ne peut pas s'appliquer, d'abord, au Deutéronome tel que nous l'avons, puisque le livre n'était pas encore terminé. Elle vise, au moins, l'ensemble de cette loi et notamment la partie proprement législative. Mais il n'est pas nécessaire de prendre à la lettre la formule : « Moïse a écrit. » Si

Moïse n'était pour rien dans le Deutéronome, ce livre, lui étant attribué, serait un pseudépigraphe. Or, le fait ne répugnerait pas à l'inspiration, puisque l'exemple de la Sagesse, attribuée à Salomon, semble prouver qu'un livre pseudépigraphe peut être inspiré. Mais le Deutéronome étant une revision, une mise au point du code de l'alliance, et ce code étant l'œuvre de Moïse, Moïse est réellement l'auteur du Deutéronome, quoiqu'il n'en soit pas le rédacteur. On pourrait donc sans erreur dire que ce livre est l'œuvre de Moïse au même titre que le code de l'alliance. Le rédacteur a été logique. Il a donné le nom de Moïse à ce qu'il considérait avec raison, ou plutôt à ce que la tradition considérait comme son œuvre [1].

Cette interprétation réduit l'activité littéraire de Moïse aux premiers linéaments de l'histoire et de la législation. Au jugement de M. Loisy [2], elle suffit toutefois à expliquer l'origine et la valeur substantielle de la tradition qui attribue à Moïse le Pentateuque tout entier. Il n'attribue pas, comme le fait le P. Lagrange, le Décalogue et le code de l'alliance à Moïse lui-même; il pense que les plus anciens rédacteurs de l'histoire sainte les reconnaissent comme des institutions mosaïques, et que la tradition mosaïque de cette législation a donné naissance à la tradition de Moïse rédacteur de la loi dite mosaïque. Ainsi le Pentateuque, œuvre législative et manuel de religion, procède de Moïse et n'appartient réellement qu'à lui; il ne pouvait s'appeler autrement que la loi de Moïse. Tous ceux, en effet, qui ont mis la main à l'œuvre législative qui nous est parvenue sous le

1. J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 22; *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 176-177.
2. *Études bibliques*, p. 95-97.

nom de Moïse se sont regardés comme les dépositaires et les interprètes de sa pensée [1].

2° Les témoignages des livres de l'Ancien Testament ne forment pas une tradition constante, qui remonte à Josué et qui est attestée par l'Écriture. Il faut en peser le sens et en mesurer la portée avant de s'en prévaloir. « Ainsi, pour avoir le droit de citer Josué comme témoin, il faudrait avoir établi qu'il est l'auteur du livre qui porte son nom : s'il ne l'est pas, si le livre a été compilé bien longtemps après lui, ce n'est plus le témoignage personnel de Josué que nous avons, c'est le témoignage des documents qui sont entrés dans le livre ; on devra faire le triage des sources pour déterminer au juste ce qui est appelé « Loi de Moïse » dans les divers endroits où il en est question. Il est bien évident que les textes rendent témoignage à la tradition pour le temps où ils sont écrits, et qu'on doit bien étudier leur caractère avant d'affirmer l'existence de la même tradition sous la même forme au temps des personnages qu'ils mettent en scène [2]. » D'après le même critique, aucun texte historique remontant à Josué, à David et à Ezéchias ne parle de la Loi. Les anciens prophètes, en employant ce nom de Loi, n'ont ordinairement en vue que la religion traditionnelle et leur propre enseignement. Le code trouvé sous Josias n'est que le Deutéronome. « Tous les textes qui mentionnent la Loi et où cette désignation

1. Selon le P. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 19-21, la formule si souvent répétée : *Dieu a dit à Moïse* se concilie avec cette explication. Elle ne signifie pas que la loi, ainsi annoncée, soit réellement d'origine mosaïque ; elle signifie simplement : Voici une loi émanée de l'autorité divine dans l'esprit du premier législateur. Cette interprétation est contraire aux règles du langage et ne peut être admise.

2. A. Loisy, *Études bibliques*, p. 107.

s'applique sûrement au Pentateuque sont de date relativement récente et représentent l'opinion qui s'est formée peu après l'époque d'Esdras; on peut dire qu'ils la représentent sans l'affirmer authentiquement, la question littéraire se perdant en quelque sorte dans l'autorité religieuse du livre, qui est l'objet propre du témoignage traditionnel et le véritable fondement de la foi [1]. »

3° Nous avons déjà dit comment ces critiques interprètent les affirmations de Jésus-Christ et des apôtres. Selon eux, Notre-Seigneur n'a pas authentiqué l'œuvre de Moïse. Il ne faut pas prendre chacune de ses paroles pour une définition de foi. « Notre-Seigneur, a-t-on dit [2], s'appuie sur Moïse, David, Isaïe, l'Ancien Testament, sans pour cela sanctionner toutes les idées traditionnelles de son temps : il a parlé comme on parlait autour de lui et de façon à être compris. Il n'a jamais dans son enseignement populaire devancé le cours des siècles; il n'a fait ni un cours d'exégèse ni formulé le moindre canon des Écritures. Il n'a pas, de son autorité suprême, authentiqué tel ou tel ouvrage ; il n'a pas plus mis arrêt au développement des études bibliques qu'au développement théologique de sa propre doctrine dans les siècles à venir. Il prenait les faits qu'il avait sous les yeux, les idées courantes, et s'en servait pour instruire son entourage. Jamais il n'a devancé la science de son temps, rectifié une erreur historique, philosophique ou littéraire... En citant Moïse, David, Isaïe, il pouvait parler comme tout le monde et les entendre en apparence comme les rabbins. Agir autrement, citer comme tel un document

1. A. Loisy, *Études bibliques*, p. 108.
2. Cité dans la *Revue biblique*, 1901, p. 469-470.

élohiste ou jéhoviste, c'eût été rendre ses paroles inintelligibles. On voulait le lapider quand il s'appliqua à Nazareth le fameux passage d'Isaïe : que n'eût-on pas fait s'il avait dénié à Moïse la paternité du Pentateuque? »

De même, les évangélistes et les apôtres ont employé les dénominations usuelles de leur temps, et en disant, comme tout le monde : *Moïse*, *Loi de Moïse*, pour désigner le Pentateuque, ils ne tranchaient pas la question, qui n'était pas posée, de la rédaction de ce livre par Moïse, et cette affirmation n'était pas, de leur part, l'objet d'une vérité qu'ils imposaient à croire à leurs lecteurs. Nous avons montré, p. 280-283, que cette explication n'est pas fondée.

## ARTICLE DEUXIÈME

### D'après la tradition.

La tradition chrétienne touchant l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est pas une tradition de foi; cette authenticité est une pure question littéraire qui n'appartient pas à la révélation et n'intéresse pas directement la religion. Suivant la règle de Melchior Cano, puisqu'elle n'est pas une tradition de foi, l'unanimité des Pères ne la rend pas certaine, mais seulement probable. D'ailleurs, la tradition chrétienne s'est désintéressée des problèmes littéraires maintenant agités par la critique. La tradition sur ce point est, en quelque façon, négative : elle permet de chercher ce qu'on ne savait pas autrefois, pourvu que la tradition historique reste sauve [1]. Le concile de Trente n'a pas imposé un précepte doctrinal, et les catholiques

1. A. Loisy, *Études bibliques*, p. 98-99.

ne se sont pas crus liés par son enseignement implicite.

La question de l'authenticité mosaïque du Pentateuque est donc libre au point de vue de la foi. « Admettons *par hypothèse*, *par simple hypothèse*, a-t-on écrit encore [1], que Moïse n'ait écrit que ce que Dieu lui a dit de consigner dans le livre, qu'il n'ait écrit que la partie la plus ancienne de la législation et du rituel, que le Deutéronome ait été composé sous Manassé, le Lévitique compilé après le retour de la captivité, le Pentateuque rédigé dans sa forme actuelle sous les Juges, sous Salomon, vers la fin de la monarchie, ou même sous Esdras, notre foi serait-elle en péril? Nullement, car, le rédacteur définitif étant inspiré comme l'auteur du deuxième livre des Machabées, comme saint Luc, il ne nous dit que ce que Dieu a voulu dire; et l'on sait que Dieu ne trompe pas. » S'il en était ainsi, les exégètes catholiques seraient en droit d'adopter les conclusions de la critique moderne sur la composition du Pentateuque, qu'ils croiraient fondées et démontrées.

Que penser de ce sentiment? Un particulier, réduit à ses seules lumières, pourrait hésiter à émettre son avis, et refuser de trancher le débat. Mais, appuyé sur la décision de la Commission biblique, il peut s'enhardir et présenter des conclusions fermes. En effet, sans appliquer de note théologique à la thèse négative de l'authenticité mosaïque du Pentateuque (ce qui n'est pas de son rôle), la Commission biblique, en maintenant la thèse traditionnelle à l'encontre des hypothèses opposées, a bien montré qu'elle ne regardait pas la question de l'origine littéraire du Pentateuque comme une question libre dans l'Église catholique, puisque les arguments accumulés

1. Cité dans la *Revue biblique*, 1901, p. 470.

par les critiques ne donnent pas le droit de nier la composition mosaïque de ce livre. Et comme l'unique fondement de cette décision repose sur la mise en parallèle des deux thèses, il en résulte que la thèse affirmative est solidement appuyée sur les témoignages collectifs des deux Testaments, le sentiment perpétuel des Juifs, la tradition constante de l'Église et les critères internes que fournit le texte du livre lui-même. D'autre part, l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est pas une question purement littéraire, que la Commission biblique n'aurait vraisemblablement pas résolue, si elle n'avait été que cela; c'est une question religieuse, doctrinale même en quelque façon, et c'est pourquoi elle a été longuement et mûrement examinée par les membres de la Commission biblique. La thèse traditionnelle, avec son double fondement doctrinal, l'Écriture et la tradition, est donc maintenue, nonobstant les multiples attaques dont elle a été l'objet. Il est clair, dans ces conditions, que la Commission biblique, quoiqu'elle ne le dise pas expressément, regarde comme une témérité d'abandonner la thèse traditionnelle, qui est une doctrine assez commune et certaine pour qu'il ne soit pas permis de la nier. Si le mot n'y est pas, l'idée y est implicitement contenue. C'est la note la plus inférieure qui soit attachée à une vérité qui appartient en quelque chose à la révélation. L'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est pas une vérité définie ni de foi catholique ni, au moins avec une certitude entière, de foi divine. Sa négation ne serait donc ni une hérésie ni une erreur dans la foi. Bien que la thèse traditionnelle puisse être dite théologiquement certaine, la Commission ne l'a pas déclaré. Mais puisqu'elle la déclare fondée sur l'Écriture et sur la tradition, elle reconnaît implicitement

qu'elle appartient en quelque manière à la doctrine chrétienne. Le théologien catholique est donc en droit de conclure que ce serait une témérité de la nier. A tout le moins, sa négation heurterait de front une doctrine théologique, généralement et constamment reçue parmi les fidèles et les docteurs à raison de ses preuves et de ses autorités sérieuses, et elle serait encore une témérité.

# QUATRIÈME PARTIE

## NATURE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE

L'authenticité mosaïque du Pentateuque maintenue à l'encontre des affirmations opposées des critiques, il y a lieu de préciser le rôle d'auteur attribué à Moïse par la tradition juive et chrétienne et d'expliquer la nature de cette authenticité. Il s'est produit à ce sujet trois opinions principales. Suivant la première, qui a été adoptée par Josèphe, Philon et quelques rabbins juifs, Moïse lui-même aurait personnellement rédigé et écrit ou dicté à des copistes le Pentateuque entier. Les exégètes catholiques anciens et modernes soutenaient généralement un sentiment analogue, n'excluant de la rédaction mosaïque que le dernier chapitre du Deutéronome et quelques gloses, insérées dans le texte du Pentateuque postérieurement à Moïse. Une seconde opinion, qui était d'enseignement courant et commun dans ces dernières années, en développant plus ou moins le nombre des gloses explicatives, ajoutait deux points nouveaux : l'utilisation de documents antérieurs, pour la Genèse seulement, et l'emploi de secrétaires, choisis par Moïse

et contrôlés par lui, sinon personnellement inspirés comme le prétendait Richard Simon. Enfin, une troisième opinion donnait à l'authenticité mosaïque du Pentateuque un sens très large, conciliable avec la théorie documentaire des critiques modernes. L'ancienne opinion des Juifs et des catholiques étant depuis longtemps démodée, la Commission biblique s'est trouvée en face des deux autres opinions, ayant cours actuellement dans les milieux catholiques. Elle a déclaré à quelles conditions l'emploi des secrétaires et le recours à des sources antérieures pouvaient se concilier avec l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Ces deux déclarations, qui sont très claires, n'ont pas besoin d'explication et n'exigent pas un commentaire spécial. Les conditions posées visent seulement à donner à Moïse le rôle effectif principal ; elles excluent aussi, par le fait même, la troisième opinion. Mais la question des additions ou des modifications ajoutées au texte mosaïque a plus d'importance. Le quatrième *dubium* signale plusieurs exemples des modifications ou altérations qu'au cours des siècles a subies le Pentateuque. En autorisant l'admission d'additions ou de corrections volontaires aussi bien que des fautes de copie, la Commission biblique ne fixe pas le nombre et ne détermine pas toutes les espèces possibles des modifications intervenues. Elle laisse ce soin aux exégètes et aux critiques du présent et de l'avenir, qui pourront se livrer sur ces points intéressants à des enquêtes scientifiques, sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique.

Nous nous bornerons, par manière de commentaire, à indiquer les positions prises jusqu'à ce jour par nos contemporains, en distinguant les hypothèses que la Commission biblique déclare expressément admissibles et celle qu'elle rejette implicitement.

# CHAPITRE PREMIER

## HYPOTHÈSES LÉGITIMES TOUCHANT L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE

### ARTICLE PREMIER

### Les altérations du texte original.

Il est bien évident qu'il ne peut être question de l'authenticité absolue du Pentateuque, comme si Moïse avait rédigé lui-même ou dicté le texte actuel, sauf le dernier chapitre du Deutéronome et quelques gloses insérées plus tard dans l'original. Il est certain, en effet, que le texte primitif ne nous est pas parvenu dans son intégrité absolue; il a subi des altérations et des retouches de diverse nature. La simple comparaison du texte massorétique avec le Pentateuque samaritain et la version grecque des Septante suffirait à le démontrer. Chacun sait que ces trois recensions présentent entre elles des différences nombreuses et relativement notables. Les plus saillantes concernent les chiffres de l'âge des patriarches antédiluviens, Gen., v, 1-31, et postdiluviens, Gen., xi, 10-26; elles ont donné lieu à trois chronologies différentes de l'histoire primitive, sans qu'il soit

possible de déterminer laquelle des trois se rapproche le plus de l'original. Pour les premiers, l'hébreu et le samaritain sont généralement d'accord et présentent avec les Septante une divergence de cent ans sur l'époque de la paternité de plusieurs patriarches, sans parler des divergences de détails. Pour les seconds, le Pentateuque samaritain est d'accord avec le texte grec pour six générations, dont cinq ont chacune cent ans de plus que l'hébreu, et une, celle de Nachor, cinquante seulement [1]. Mais les chiffres ne sont pas seuls divergents dans ces trois recensions. Le Pentateuque samaritain comprend, en outre, un certain nombre d'additions et de modifications, dont les trois plus célèbres substituent Garizim à Hébal, Exod., xx, 17; Deut., v, 21; xxvii, 4, 5 [2]. Or on ne peut décider si ce sont des interpolations faites par les Samaritains dans l'intention d'autoriser le culte célébré à leur temple de Garizim, ou si les Juifs auraient changé Garizim en Hébal, Deut., xi, 29, dans un but polémique. B. Kennicott [3] a, toujours et dans tous les cas, donné la préférence au texte samaritain; mais Gesenius [4] croyait ce texte plus altéré que le texte hébreu et rejetait en bloc toutes ses leçons propres. Cependant le texte samaritain a probablement conservé quelques bonnes leçons. Il a, du reste, des rapports étroits avec le texte grec des Septante, et tous deux représentent certainement un texte hébreu ancien et notablement différent du texte massorétique; ce qui s'expliquerait si le texte

1. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 617-622; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Chronologie*, t. II, col. 721-724.

2. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Hébal*, t. III, col. 461; art. *Moréh (Chêne de)*, t. IV, col. 1270, 1274.

3. *The State of the printed hebrew Text of the Old Testament considered*, 1753-1759, t. I, p. 21-117.

4. *De Pentateuchi samaritani origine, indole, auctoritate*, Halle, 1815.

samaritain ne remontait guère plus haut qu'à l'époque d'Alexandre le Grand, quand les Samaritains, ayant rompu définitivement avec les Juifs, organisèrent leur culte sur le mont Garizim [1]. De son côté, la version des Septante, comparativement au texte massorétique, présente des additions, des omissions, des transpositions, des lectures différentes, qui ne sont pas toutes le fait des traducteurs, mais qui proviennent souvent de l'état antérieur du texte hébreu [2]. Enfin, le texte massorétique, quoique traditionnel dans sa vocalisation, ne représente pas l'original dans sa teneur primitive : il a reproduit, du reste, dans les *keri*, ou leçons à lire, un certain nombre de variantes antérieures, et il conserve, dans sa teneur actuelle, des indices visibles d'altération, par exemple, Deut., x, 6 [3]; Exod., xi, 3, et des transpositions, comme Exod., xxx, 1-10, qui serait mieux à sa place après Exod., xxvi, 35. De cet état des trois recensions il faut conclure que le texte du Pentateuque a subi, au cours séculaire de sa transmission, des retouches et des altérations. Or celles-ci ne semblent pas être exclusivement l'œuvre des copistes, mais parfois des reviseurs, qui modifiaient, corrigeaient, transposaient quelques parties du texte. La conclusion s'impose donc : Nous n'avons plus le texte du Pentateuque dans sa pureté originale ; il nous est parvenu remanié, retouché dans des détails qui, sans atteindre à la substance du fond, permettent aux critiques modernes de reconnaître dans le texte actuel des gloses, des lacunes, des transpositions. Tout cela ne vient pas de la plume de Moïse ou de ses secrétaires, et par

1. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Garizim*, t. III, col. 111-112.

2. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 234-236, 243, 442, 446.

3. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Moséra*, t. IV, col. 1318.

conséquent on ne peut soutenir que l'authenticité substantielle, et non pas absolue, du Pentateuque actuel [1].

## ARTICLE DEUXIÈME

### Additions et modifications au texte primitif.

Beaucoup de théologiens et d'exégètes catholiques réduisent au minimum le nombre des additions ou des altérations faites au texte primitif. Ainsi Bellarmin [2] attribuait à Esdras une revision du Pentateuque, comprenant l'addition du dernier chapitre du Deutéronome et l'insertion de quelques détails dans le texte. Jansénius, évêque d'Ypres [3], et dom Calmet [4] reconnaissaient l'existence d'un petit nombre de gloses introduites dans l'original. Des exégètes plus récents admettent aisément des changements de noms propres, de nombres, des additions et des modifications de détails, dans les récits ou les lois du Pentateuque [5], parfois même, mais avec une certaine réserve, l'insertion de dispositions complémentaires dans la partie législative.

D'autres exégètes catholiques multiplieraient davantage le nombre des additions faites à l'œuvre originale

1. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament*, Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 17-129; J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse*, dans les *Études*, 1888, t. XLIII, p. 332-338.

2. *Controversiæ*, Milan, 1721, t. I, p. 166.

3. *Pentateuchus*, Louvain, 1641, præf., p. I.

4. *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. I, p. 9; t. II, p. 401.

5. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 222-223; T.-J. Lamy, *Comment. in lib. Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 36-39; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 172-179; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 463-477; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Loi mosaïque*, t. IV, col. 337-339.

de Moïse. Reprenant le sentiment des commentateurs du XVIe et du XVIIe siècle, André Masius, les jésuites Benoît Pereira, Jacques Bonfrère, Jacques Tirin, Corneille de la Pierre, Laurent Veith, mentionnés plus haut, p. 19, ils se borneraient à soutenir l'authenticité mosaïque de l'ensemble seulement du Pentateuque. Ils entendraient même cette authenticité dans un sens large et admettraient que la partie législative aurait été complétée et même revisée postérieurement.

Le P. Joseph Brucker [1] a renouvelé l'hypothèse de la rédaction du Pentateuque par des secrétaires sous la direction de Moïse, et il n'a pas vu d'inconvénient à en faire un usage modéré pour expliquer les différences de style des diverses parties du Pentateuque. Il admet aussi l'emploi de documents antérieurs pour la composition de la Genèse, et des altérations du texte sans erreur essentielle. Le cardinal Meignan [2] était du même avis au sujet du recours à des documents écrits pour la rédaction de la Genèse, et il avait auparavant déjà reconnu la légitimité de l'hypothèse des scribes inspirés, écrivant sous la direction de Moïse [3]. M. Pelt [4] va plus loin et pense que les livres du milieu (Exode, Lévitique et Nombres) ont pu être rédigés par Josué, et que l'ensemble a reçu des additions postérieures et a même subi une rédaction nouvelle de la part d'un auteur inspiré, pendant ou après l'exil. Le P. Prat [5] reconnaît très explicitement que la législation mosaïque a subi après

1. *Authenticité des livres de Moïse*, dans les *Études*, 1888, t. XLIII, p. 327-340.
2. *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1905, p. 68-77.
3. *David roi, psalmiste, prophète*, Paris, 1899, introduction, p. XXXIV-LXV.
4. *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 324.
5. *Le code du Sinaï*, p. 46-60.

Moïse des changements par interprétation, par dispense et par désuétude, et qu'elle a reçu des gloses.

Le P. de Hummelauer [1] a imaginé un système spécial relativement à la composition du Deutéronome. Il réduit le Deutéronome primitif à un pentalogue ou cinq préceptes, VI, I-VII, II, promulgué par Moïse, complété par un titre, IV, 44-49, précédé d'une exhortation, I, 5-IV, 40, et suivi d'une sanction, XXVIII, d'un discours, XXIX, I-XXX, 20, et d'un récit historique, XXXI, I-13. Le reste du livre est formé d'additions successives. Le code proprement dit, XII, I-XXVI, 15, est la loi du royaume que Samuel lut au peuple, écrivit dans le livre (le Deutéronome) et plaça auprès de l'arche, I Reg., X, 25. De même, le morceau, XXVI, 16-XXVII, 26, est le début de la constitution promulguée par Josué, Jos., XXIV, 26. Les derniers actes de Moïse, Deut., XXXI, 14-XXXIV, 12, ont été ajoutés aussi par une autre main au Deutéronome primitif. Le P. de Hummelauer affirme d'ailleurs que le Pentateuque ne formait pas une édition stéréotypée, mais un livre ouvert et vivant, qu'on expliquait et qu'on commentait [2]. Tout en attribuant à Moïse le cantique chanté après le passage de la mer Rouge, il reconnaît toutefois qu'il suffirait que le fond provienne de Moïse, et qu'on pourrait admettre que la forme, au moins la dernière strophe, est d'un rédacteur postérieur, tel qu'Esdras [3]. Ses commentaires signalent d'assez nombreuses additions, qu'il serait trop long d'indiquer. La loi du jubilé, Lev., XXV, 39-55, entre autres, est une des plus importantes additions législatives [4].

1. *Deuteronomium*, p. 23-46, 76-81, 429-449.
2. *Ibid.*, p. 324.
3. *Exodus et Leviticus*, p. 152, 160.
4. *Ibid.*, p. 534.

M. Hoberg[1], de son côté, fait une très large part aux additions postérieures. Sans parler des altérations du texte, provenant soit des variantes des copistes, soit de l'emploi liturgique de certaines parties du Pentateuque chez les Juifs, soit du point de vue théologique plus récent, par exemple, pour la manière de nommer Dieu, il y a, selon lui, dans le Pentateuque, des additions historiques et législatives, postérieures à Moïse. Parmi les premières il signale la conclusion du Deutéronome, XXXI-XXXIV, ajoutée peut-être par Josué; des listes complétées, par exemple, celles de Gen., XXXVI, poussée jusqu'à l'époque de David ou de Salomon; Exod., XXXVI, 8-XXXIX, 43, qui ne serait qu'une répétition retouchée d'Exod., XXV, 10-XXVIII, 43; Exod., XXX; le récit, Num., X, 29-32, qui interrompt la série des faits et peut disparaître sans créer de lacune; Num., X, 35, 36, qui forme un bloc erratique; Num., XXVII, 14; Deut., III, 8*b*, 11, 14; IV, 41-43; peut-être aussi Gen., XXII, 14*b*; certainement Deut., X, 6-9; XXI, 4; peut-être les deux chants, Num., XXI, 14-15, avec l'introduction 13*b*; 17-18, avec l'introduction 16*b*; certainement les introductions, Deut., I, 1-5; IV, 44-49. Les additions législatives sont moins facilement reconnaissables; mais il est vraisemblable que les lois mosaïques ont été retouchées et mises en rapport avec la situation religieuse et sociale des temps postérieurs. Quelques exemples de transformations paraissent certains; ainsi la loi sur la dîme, qui se présente sous cinq formes différentes, Exod., XXII, 28; Num., XVIII, 21-32; Deut., XII, 6, 11, 17; XIV, 22-29; XXVI, 12-15. Ces dispositions ne dérivent pas du même législateur. D'ailleurs, l'histoire mentionne des addi-

1. *Moses und der Pentateuch*, p. 47-69.

tions faites au livre de la Loi ; ainsi Josué, Jos., XXIV, 26 ; Samuel, I Sam., X, 25 ; David et Ézéchias ont publié des lois nouvelles, I Par., XVI, 4-6 ; XXIII-XXVI ; II Par., XXXI. Après le retour des Juifs en Palestine, les prêtres résolvent des cas de conscience, Agg., II, 12-14. C'est aux exégètes qu'il appartient de fixer les limites de ces additions législatives faites au Pentateuque. M. Hoberg donne seulement cette règle générale : toute disposition qui suppose une habitation fixe, comme Lev., XXV, 32-34, est vraisemblablement d'origine postérieure. Les réflexions générales, les titres et les conclusions des sections appartiennent rarement au texte original. Moïse n'a donc pas écrit chaque mot, chaque phrase et chaque verset du Pentateuque. Ce livre est le produit du développement religieux de la révélation chez les Juifs depuis Moïse jusqu'au temps qui a suivi le retour à Jérusalem après la captivité. Moïse en avait écrit le fond, dont le cadre et le sujet comprenaient la majeure partie de la législation de l'Ancien Testament. Si le Pentateuque n'est pas tout entier de Moïse, il est cependant entièrement mosaïque.

Le P. Jean-Baptiste, de Glatigny, franciscain, vient d'examiner d'une autre manière s'il est rationnel de reprendre les vues de Corneille de la Pierre et de Pereira sur la composition mosaïque du Pentateuque [1]. Il étudie l'ouvrage lui-même, en commençant par les derniers livres. Des témoignages, Exod., XXIV, 3-8 ; Deut., XXIX, 1 : XXXI, 9, il conclut que Moïse écrivit deux volumes uniquement et exclusivement législatifs. Le premier contenait les instructions que le législateur hébreu avait reçues de Dieu sur le Sinaï. Or ce volume nous ne l'avons pas

1. *Les commencements du canon de l'Ancien Testament*, Rome, 1906, p. 25-111.

tel qu'il était rédigé au moment où il fut lu avant qu'Israël contractât alliance avec Dieu. Aucun des quatre derniers livres du Pentateuque n'étant purement législatif ne le représente. Cet écrit toutefois n'est pas entièrement perdu; il y en a des fragments dans l'Exode, XII, 1-XXXI, 18 (à l'exclusion d'additions postérieures); dans le Lévitique, VII, 37, 38, renvoyant à Exod., XXV; Lev., XXV, 1; XXVI, 45; XXVII, 34, mentionnant des ordonnances divines, portées sur le mont Sinaï et reproduites à la suite d'autres données plus tard, Lev., I, 1, etc. Le livre de l'alliance, écrit par Moïse au pied du Sinaï, ne nous est parvenu que par fragments disséminés dans l'Exode et le Lévitique, et rien ne prouve que la somme de ces fragments soit l'équivalent matériel du texte du Sinaï. La seconde loi, écrite par Moïse, fut la base de la nouvelle alliance conclue entre Dieu et Israël au pays de Moab, après la révolte et l'apostasie de Cadès-Barné, Deut., XXIX, 1, 9; XXXI, 9, 24-26; cf. XXVIII, 58, 61. Elle diffère de la loi du Sinaï; mais elle n'est pas reproduite dans notre Deutéronome en l'état de sa teneur primitive. Des indices du texte actuel en font foi. Le P. Jean-Baptiste en conclut que les seuls chapitres V-XXVI du Deutéronome se trouvaient dans le second volume de l'alliance; il y ajoute les chapitres XV, XVIII, XIX, XXVII-XXX, XXXV et XXXVI des Nombres qui, étant législatifs, devaient appartenir à ce second volume, puisque les dispositions qu'ils contiennent sont postérieures à la date du premier volume. Enfin, les lois du Deutéronome, V-XXVI, comparées aux ordonnances parallèles des Nombres, ne reproduisent pas le Deutéronome primitif, elles n'en sont qu'une partie. Le second texte législatif de Moïse n'a pas été conservé textuellement dans le Pentateuque, il y est seulement par fragments et parfois résumé. Il y a aussi des gloses dans

les deux autres discours prononcés par Moïse, Deut., I-IV; XXVII-XXX; ils ne sont rapportés que fragmentairement, et leur rédaction actuelle n'est pas de Moïse.

L'examen des écrits historiques de Moïse fait aboutir à la même conclusion. Le P. Jean-Baptiste pense que Moïse a tenu un journal des événements qui se sont produits depuis que Dieu lui eût confié la mission de faire sortir Israël de l'Égypte, Exod., XVII, 14; XXXIV, 27. Or ce journal n'existe pas dans sa forme primitive dans le Pentateuque, puisque les quatre derniers livres sont en partie législatifs et en partie historiques. L'étude des parties historiques de ces livres confirme cette conclusion. Le franciscain pense aussi que la Genèse n'a pas été composée par Moïse, telle que nous l'avons. Beaucoup des arguments des critiques servent à l'excellent religieux, qui ne s'en doute pas, comme preuves de sa thèse. A ses yeux, la Genèse, comme les autres livres du Pentateuque, n'a pas été rédigée dans sa teneur actuelle par Moïse; elle l'a été par un contemporain de l'exil, qui a changé l'ordre des écrits de Moïse et a revisé, complété, mis au point les volumes dont il se servait. Le fond du Pentateuque est de Moïse; la forme est de plusieurs écrivains inspirés, qui ont adapté le Pentateuque aux besoins religieux des Juifs exilés. Plusieurs arguments du P. Jean-Baptiste sont très contestables; mais le principe de sa thèse est juste et paraît indemne au regard de l'orthodoxie. Aussi le livre du religieux franciscain est-il muni des autorisations régulières de l'autorité ecclésiastique. Il y a lieu de discuter sa thèse sous le rapport critique; on ne peut lui opposer une fin de non-recevoir au point de vue dogmatique. Bien qu'elle paraisse plus large que la teneur formelle de la décision récente de la Commission biblique, celle-ci peut lui ser-

vir de laisser-passer orthodoxe. La Commission biblique, en effet, n'a pas clos le champ des hypothèses, elle l'a plutôt ouvert plus largement, et il n'y a pas de témérité doctrinale, croyons-nous, à soutenir l'authenticité mosaïque du Pentateuque, telle que l'entend le P. Jean-Baptiste.

Cette manière d'envisager l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne se distingue pas essentiellement de celle des anciens, puisqu'elle attribue à Moïse lui-même la rédaction ou le fond de la majeure partie de l'ouvrage. Il n'y a entre ces deux conceptions qu'une différence de degré sur le nombre des additions à reconnaître dans l'œuvre originale de Moïse et sur la part, plus ou moins grande, du ou des rédacteurs. Mais elle est foncièrement distincte de l'authenticité mosaïque, entendue dans un sens très large et se conciliant avec l'hypothèse des documents de date postérieure à Moïse.

# CHAPITRE II

## HYPOTHÈSE INCONCILIABLE AVEC LA DÉCISION DE LA COMMISSION BIBLIQUE

Au jugement des exégètes catholiques qui se rallient à cette hypothèse, le Pentateuque tout entier est vraiment mosaïque, non pas au sens rigoureux suivant lequel Moïse l'aurait rédigé en tout ou en majeure partie, ni en ce sens purement conventionnel qui fait appeler Code Napoléon un code auquel Napoléon lui-même n'a pas mis la main et qu'il a seulement promulgué, mais en un sens suffisamment objectif qui a été heureusement formulé en ces termes par le P. Durand : « Le Pentateuque contient nombre de documents vraiment rédigés par Moïse, et il est en son entier l'expression autorisée de sa Loi [1]. »

Cette interprétation de l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'est qu'une application du principe du progrès législatif. Si la loi civile des Israélites au temps de Moïse n'était qu'une approbation des coutumes du temps, si l'adaptation de la loi religieuse aux mœurs des Israélites s'est faite alors sans rien brusquer dans leurs

1. *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, 5 février 1902, p. 352.

usages [1], on peut admettre que Dieu n'a pas figé son peuple dans l'immobilité, et qu'il a plutôt favorisé que gêné chez lui le développement des lois. D'autre part, la rédaction des livres, telle qu'elle se pratique chez les Orientaux, facilitait ce développement et ces changements. Elle n'est jamais fermée. Le livre, comme la pensée, est un bien public et commun. Si c'est une exagération de prétendre qu'un Oriental ne copie pas un livre sans le mettre à jour, c'en serait une autre de croire que le copiste se borne à quelques modifications de détail. La liberté dans l'emprunt et dans la retouche est la règle de l'emploi et de la reproduction des sources. Le travail de rédaction se poursuit donc après la publication du livre qui ne sort pas tout rédigé des mains de l'auteur. Une série de remaniements vient le compléter et le parfaire. Les scribes changent quelque chose dans les livres quand ils compilent les mémoires et les documents. En Israël, ils faisaient ce travail de transcription, d'adaptation et de complément sous l'influence de l'inspiration divine, par conséquent sans que le livre perdît rien de son caractère sacré. Or ce qui est possible a été une réalité. On constate dans le Pentateuque plusieurs législations successives ; il en faut conclure que la loi divine a évolué et a passé par différentes phases, en s'accommodant aux besoins du peuple et à des situations nouvelles. Le code de l'alliance était réellement l'œuvre de Moïse. Le Deutéronome n'en est qu'un développement et une adaptation postérieure; il est donc bien réellement, lui aussi, l'œuvre de Moïse. Les prêtres de Jérusalem, qui l'ont rédigé, avaient le droit de promulguer

1. Ces conclusions sont admises par les exégètes conservateurs, voir Lesêtre, art. *Loi mosaïque*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 334-337.

une loi au nom du Seigneur. Ils l'ont fait dans l'esprit de Moïse, le premier législateur. La loi nouvelle qu'ils introduisaient était donc à la fois une loi divine et une loi mosaïque. Il en est de même des prescriptions du code sacerdotal. Bien que postérieures à Moïse et dans leur rédaction et même dans leur thème spécial, elles ne sont qu'une conclusion normale de la législation mosaïque. Elles sont donc mosaïques, et le Pentateuque, quoique de rédaction récente, n'a fait que mettre en œuvre des éléments très anciens, contemporains de Moïse et, même pour une part, antérieurs à Moïse. C'est donc très justement qu'il est dit l'œuvre de Moïse [1].

Cette explication de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne semble pas répondre à l'idée que la tradition catholique a toujours eue de la part de Moïse dans la rédaction de ce livre. Elle suppose l'existence de documents législatifs postérieurs à Moïse, non rédigés par lui et insérés plus tard dans la suite des préceptes, réellement promulgués par Moïse. Elle est donc contraire à l'authenticité mosaïque du Pentateuque, telle qu'elle a toujours été entendue dans l'Église. Elle ne peut se concilier avec la décision de la Commission biblique. On ne pourra donc plus la soutenir.

1. Cf. J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 14-21 ; *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 172-182 ; Van Hoonacker, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, dans le *Muséon*, 1894, p. 413 ; V. Ermoni, *Le Pentateuque et la nouvelle critique*, dans la *Science catholique*, 15 mai 1896, p. 604, 606 ; août 1896, p. 895 ; A. Loisy, *Ernest Renan, historien d'Israël*, dans la *Revue anglo-romaine*, 1896, t. II, p. 387-388, 392-395 ; *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 88, 94-97, 125-126 ; U. Fracassini, *L'ispirazione divina nell'antico Israele*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, Rome, 1905, t. I, p. 313-327.

## CONCLUSION

Moïse est donc l'auteur du Pentateuque, mais rien n'oblige à soutenir qu'il l'a rédigé du premier mot au dernier. Sans parler des altérations du texte primitif et des gloses, plus ou moins nombreuses, qui ont pu être insérées plus tard et dans les récits historiques et dans les parties législatives, Moïse lui-même, pour composer la Genèse par exemple, a pu fort bien se servir de documents antérieurs qu'il a harmonisés en vue d'atteindre son but particulier de former une histoire des temps primitifs et de l'époque patriarcale. D'autre part, en racontant les événements contemporains et en rédigeant les lois qu'il promulguait au désert, il a pu employer des secrétaires ou scribes, tels que Josué nommément, qu'il chargeait de rédiger, sous son contrôle, les récits et les lois qu'il voulait introduire dans son livre. Ce recours à des sources antécédentes, cet emploi de mains étrangères expliquent non seulement les différences de style et de rédaction des parties du Pentateuque, mais encore des répétitions et certaines diversités de fond. Beaucoup des arguments des critiques y trouvent une solution suffisante, sans rien abandonner de l'enseignement traditionnel de l'Église.

Les exégètes catholiques, qui s'occuperont désormais de la question du Pentateuque, pourront résolument entrer dans cette voie, largement ouverte à leurs investigations. La critique textuelle les aidera à déterminer les altérations que le texte a subies au cours des siècles et les gloses qui ont été insérées dans le texte original. La critique interne, bien conduite, sous le contrôle de l'Église et réserve faite du jugement définitif de l'auto-

rité ecclésiastique, leur servira à fixer la part des secrétaires employés par Moïse et l'emploi, dans la Genèse, de documents antérieurs. Les observations des critiques signaleront à leur attention les parties où le texte primitif a souffert, les points qui semblent provenir de mains différentes, les passages où on peut trouver la trace des sources consultées. Les attaques des adversaires concourront ainsi à la solution du problème. On pourra discuter quelques-unes des conclusions émises par les exégètes qui entreront dans cette voie nouvelle; on ne pourra plus, au nom de l'orthodoxie, nier le principe et barrer le passage à ceux qui tenteront d'en faire une juste et sincère application. La décision de la Commission biblique aura rendu ce service aux savants catholiques, et tout en réfrénant la licence de la critique, tout en ayant pour but d'empêcher les esprits imprudents et aventureux d'accepter, les yeux fermés, les hypothèses des rationalistes, elle aura assuré, dans les limites tracées, la liberté de la recherche scientifique.

# TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-Propos . . . . . 5

PREMIÈRE PARTIE

**Le Pentateuque et la critique moderne** . . 15

Chap. I. — Histoire de la critique . . . . . 16

Article premier. — *Les Précurseurs des critiques* . . 16

Article deuxième. — *L'hypothèse des sources ou des documents* . . . . . 24

Article troisième. — *L'hypothèse des fragments* . . . 26

Article quatrième. — *L'hypothèse des compléments* . . 28

Article cinquième. — *La nouvelle hypothèse des sources et des documents* . . . . . 31

Chap. II. — Arguments généraux des critiques . . . 39

Article premier. — *Indices généraux de l'origine post-mosaïque du Pentateuque* . . . . . 39

Article deuxième. — *Le texte actuel manque d'unité et trahit diverses mains* . . . . . 42

§ 1. — Doubles récits . . . . . 42

§ 2. — Différences des détails de ces récits . . . . 43

§ 3. — Multiples éditions de lois . . . . . 45

Chap. III. — Documents . . . . . 48

Article premier. — *Document élohiste*, E. . . . . 49

§ 1. — Contenu . . . . . 50

Pages.

§ 2. — Caractères . . . . . 53
I. Au point de vue historique . . . . . 53
II. Au point de vue religieux . . . . . 55
III. Au point de vue littéraire . . . . . 56
1° Expressions particulières et formes grammaticales. . . . . 56
2° Style. . . . . 58
§ 3. — Unité littéraire ou pluralité des écrits élohistes. . . . . 58
§ 4. — Date. . . . . 61
§ 5. — Sources . . . . . 64
I. Récits historiques. . . . . 65
II. Morceaux poétiques . . . . . 65
III. Parties législatives . . . . . 68
1° Le Décalogue . . . . . 68
2° Le livre de l'alliance . . . . . 69
Article deuxième. — *Document jéhoviste*, J . . . . . 76
§ 1. — Contenu . . . . . 76
§ 2. — Caractères . . . . . 79
I. Au point de vue historique . . . . . 79
II. Au point de vue religieux . . . . . 83
III. Au point de vue littéraire. . . . . 85
1° Expressions et formes grammaticales spéciales. . . . . 85
2° Style. . . . . 87
§ 3. — Unité littéraire ou pluralité des écrits jéhovistes. . . . . 88
§ 4. — Date. . . . . 91
§ 5. — Sources . . . . . 93
I. Morceaux poétiques . . . . . 94
II. Le Décalogue jéhoviste . . . . . 95
Article troisième. — *Le Deutéronome* . . . . . 96
§ 1. — Nom. . . . . 96
§ 2. — Contenu primitif . . . . . 97
§ 3. — Caractères . . . . . 104

Pages.

I. Au point de vue du fond . . . . . 104
1° Pour l'histoire. . . . . 104
2° Pour la législation . . . . . 105
3° Pour la religion et la morale . . . . . 108
II. Au point de vue de la forme. . . . . 111
1° Genre littéraire . . . . . 111
2° Particularités de lexique. . . . . 112
3° Style. . . . . 114
§ 4. — Date. . . . . 115
§ 5. — Sources . . . . . 123
I. Sources historiques. . . . . 124
II. Sources législatives. . . . . 126
Article quatrième. — *Le code sacerdotal* . . . . . 131
§ 1. — Noms différents . . . . . 131
§ 2. — Contenu . . . . . 133
§ 3. — Caractères . . . . . 135
I. Au point de vue historique . . . . . 136
II. Au point de vue législatif . . . . . 138
III. Au point de vue religieux et moral . . . . 142
IV. Au point de vue littéraire . . . . . 144
1° Langage . . . . . 144
2° Style. . . . . 146
§ 4. — Absence d'unité littéraire . . . . . 147
1° L'écrit fondamental sacerdotal . . . . . 149
2° La loi de sainteté. . . . . 149
3° Parties secondaires . . . . . 153
§ 5. — Date. . . . . 154
§ 6. — Sources et valeur historique . . . . . 172
I. Des récits historiques . . . . . 172
II. De la législation . . . . . 177
Tableau synthétique de la répartition des documents dans le Pentateuque. . . . . 180

Chap. IV. — Les rédacteurs et la composition dernière. 183
Article premier. — *Union de* J *et de* E *dans l'écrit prophétique* JE . . . . . 183

Pages.

§ 1. — Morceaux qui appartiennent au rédacteur . 184
§ 2. — Nature de son travail. . . . . 185
§ 3. — Date. . . . . 187
Article deuxième. — *Union de* JE *avec* D *par un rédacteur deutéronomiste*, Rd. . . . . 188
§ 1. — Nombre et étendue des passages rédactionnels . . . . . 189
§ 2. — Nature de ce travail . . . . . 190
§ 3. — Date. . . . . 190
Article troisième. — *Union de* JED *avec* P *et rédaction définitive du Pentateuque par* Rp . . . . . 191
§ 1. — Nombre et étendue des retouches de Rp . . 191
§ 2. — Nature de son travail. . . . . 193
§ 3. — Date. . . . . 196
Article quatrième. — *Additions postérieures à la rédaction définitive*. . . . . 198
Article cinquième. — *Opinion de Dillmann sur la rédaction du Pentateuque* . . . . . 199
§ 1. — PgEJ . . . . . 200
§ 2. — PgEJD . . . . . 200
§ 3. — PgEJDPh . . . . . 201

Conclusion . . . . . 201

## DEUXIÈME PARTIE

**La thèse traditionnelle** . . . . . 203

Chap. I. — Arguments directs et positifs . . . . . 205
Article premier. — *Témoignages bibliques de l'activité littéraire de Moïse*. . . . . 205
§ 1. — Témoignage du Pentateuque. . . . . 206
§ 2. — Témoignages des autres livres de l'Ancien Testament. . . . . 213
§ 3. — Témoignages du Nouveau Testament . . . 221
Article deuxième. — *Le sentiment perpétuel du peuple juif* . . . . . 225

Pages.

Article troisième. — *La tradition perpétuelle de l'Église.* 228
Article quatrième. — *Caractères mosaïques du Pentateuque pour le fond et pour la forme.* . . . . . 234
§ 1. — Le Pentateuque a été écrit par un auteur qui était très au courant des choses d'Égypte . . . . 234
§ 2. — Le Pentateuque a été écrit à une époque où les Israélites habitaient au désert et n'occupaient pas encore le pays de Chanaan . . . . . 239
§ 3. — Le Pentateuque a été écrit dans une langue spéciale, à saveur antique . . . . . 243

Chap. II. — Réponse aux arguments des critiques . . . 246
Article premier. — *Les arguments généraux contre l'antiquité et l'unité du Pentateuque sont insuffisants à détruire l'authenticité mosaïque de ce livre* . . . . . 246
Article deuxième. — *Les conclusions des critiques sont très divergentes et par suite incertaines.* . . . . . 249
Article troisième. — *La méthode et les arguments spéciaux de la critique littéraire sont contestables* . . . . 250
§ 1. — Arguments historiques . . . . . 254
I. L'unité du sanctuaire . . . . . 255
II. Les sacrifices . . . . . 256
III. Les fêtes . . . . . 258
IV. Les prêtres et les lévites . . . . . 260
§ 2. — Arguments philologiques . . . . . 262

## TROISIÈME PARTIE

**Note théologique à donner à la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque** . . . 267

Chap. I. — La thèse de l'authenticité mosaique du pentateuque a-t-elle été définie de foi catholique? . . 268

Conclusion . . . . . 275

Chap. II. — La thèse de l'authenticité mosaique du pentateuque est-elle de foi divine, ou, au moins, théologiquement certaine? . . . . . 278

Pages.

Article premier. — *D'après l'Écriture* . . . . . 278
Article deuxième. — *D'après la tradition catholique*. . 286

CONCLUSION DE CE CHAPITRE . . . . . 298

CHAP. III. — L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE EST-ELLE LAISSÉE A LA LIBRE DISCUSSION DES CATHOLIQUES? . . . . . 301

Article premier. — *D'après l'Écriture*. . . . . 303
Article deuxième. — *D'après la tradition* . . . . . 307

## QUATRIÈME PARTIE

**Nature de l'authenticité mosaïque du Pentateuque**. 311

CHAP. I. — HYPOTHÈSES LÉGITIMES TOUCHANT L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE. . . . . 313

Article premier. — *Les altérations du texte original* . 313
Article deuxième. — *Additions et modifications au texte primitif*. . . . . 316

CHAP. II. — HYPOTHÈSE INCONCILIABLE AVEC LA DÉCISION DE LA COMMISSION BIBLIQUE. . . . . 324

CONCLUSION . . . . . 327

TABLE DES MATIÈRES. . . . . 329

---

PARIS. — TYP. PH. RENOUARD, 19, RUE DES SAINTS-PÈRES. — 365

LETOUZEY & ANÉ ÉDITEURS
76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, PARIS

# ENCYCLOPÉDIE
DES
# SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

**Les Savants catholiques les plus éminents de France et de l'Etranger**

HONORÉE D'UN BREF DE S. S. LÉON XIII

DE LA HAUTE APPROBATION

**de LL. EE. les cardinaux BOURRET, RAMPOLLA, RICHARD et de NN. SS. les Archevêques et Évêques d'Albi, Cambrai, Nancy, Nimes**

PRÉCÉDÉE D'UNE PRÉFACE MAGISTRALE

**De Sa Grandeur Mgr MIGNOT, Archevêque d'Albi**

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION :

*Les divers dictionnaires paraissent par fascicules in-4° de 160 pages contenant chacune 7 500 lettres. — Une planche hors texte tient lieu de 16 pages de texte. — Le prix de chaque fascicule rendu franco est de 5 francs net, payable après la réception de chaque fascicule.*

*Les fascicules ne se vendent pas séparément.*

## 1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

PUBLIÉ PAR

**F. VIGOUROUX**

*Prêtre de Saint-Sulpice*
*Ancien Professeur d'Exégèse à l'Institut catholique de Paris*
*Secrétaire de la Commission d'Études bibliques*

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

Ce Dictionnaire contient tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux, mentionnés dans les Saintes Écritures : les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, avec de nombreux renseignements bibliographiques. — Il est orné de nombreuses gravures, cartes, plans, vues de lieux, reproductions de médailles antiques, manuscrits, peintures, bas-reliefs assyriens, égyptiens, phéniciens, etc.

## 2° DICTIONNAIRE de THÉOLOGIE CATHOLIQUE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

**A. VACANT**

*Docteur en Théologie, professeur au Grand Séminaire de Nancy*

Continué sous celle de **E. MANGENOT**

*Professeur à l'Institut Catholique de Paris*

**AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS**

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* a pour but d'exposer les doctrines de la Théologie, leurs preuves et leur histoire d'une manière qui réponde aux besoins de notre temps.

On y étudie en détail les preuves du fait de la Révélation, les dogmes de la foi, les principes de la morale chrétienne, les diverses opinions théologiques, les hérésies, les erreurs, les décisions dogmatiques ou morales des papes et des conciles, les principales objections, l'histoire des divers points de la doctrine à l'époque des Pères, au moyen âge, dans les temps modernes, les papes, les conciles, les églises, les sectes hérétiques, les principales religions. Des notices plus ou moins étendues sont consacrées aux Pères, aux théologiens catholiques, schismatiques ou hérétiques. De nombreux renseignements bibliographiques accompagnent chaque article.

---

## 3° DICTIONNAIRE d'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE et de LITURGIE

Publié par le **R. P. dom F. CABROL**

*Abbé de St-Michel, Farnborough (Angleterre)*

**AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS**

Ce Dictionnaire comprend l'*Antiquité* et l'*Archéologie*, c'est-à-dire les institutions anciennes, les mœurs et les coutumes des âges primitifs, l'architecture ancienne dans ses rapports avec la liturgie et l'art chrétien de la première époque, l'iconographie, les symboles et les figures, l'épigraphie, la paléographie, la sigillographie, la numismatique dans ses rapports avec l'antiquité chrétienne ; la *Liturgie*, les rites, les formules, les livres liturgiques, les gestes, les choses et éléments, les familles liturgiques, les personnes, la liturgie des morts, le culte, le temps, le chant liturgique.

---

## 4° DICTIONNAIRE de DROIT CANONIQUE

EN PRÉPARATION

---

## 5° DICTIONNAIRE de BIOGRAPHIE, d'HISTOIRE et de GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

---

*Nous mettons le premier fascicule de ces divers Dictionnaires à la disposition des personnes qui désireraient en prendre connaissance, à la condition qu'il nous soit renvoyé* ***FRANCO DANS LA QUINZAINE.***

Mangenot, E.

L'authenticité mosaïque du Pentateuque.

BS
1225
.M28